توضیح المظفری
فی شرح
کتاب القطبی
شارح
حضرت علامہ مولانا مفتی محمد شبیر نعیمی پورنوی
دارالافتاء حنفیہ کھگڑہ کشن گنج (بہار)
تقریظ
امام علم و فن خواجہ مظفر حسین رضوی صاحب مدظلہ
والضحیٰ پبلی کیشنز

شارح

حضرت علامہ مولانا مفتی شبیر نعیمی پورنوی

دارالافتاء حنفیہ کھگرہ کشن گنج (بہار)

تقریظ:

امام علم وفن خواجہ مظفر حسین رضوی صاحب مدظلہ

والضحیٰ پبلی کیشنز

حادیہ حلیمیہ سنٹر غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور پاکستان

Ph:042-37361363

التوضیح المظفری فی شرح کتاب القطبی

شارح حضرت علامہ مولانا مفتی شبیر نعیمی پورنوی

سیل پوائنٹ

مکتبہ فیضانِ مدینہ

نزد فیضان مدینہ، مدینہ ٹاؤن فیصل آباد

0311-3161574

شارح : حضرت علامہ مولانا مفتی شبیر نعیمی پورنوی

لیگل ایڈوائزر : محمد صدیق الحسنات ڈوگر، ایڈووکیٹ ہائی لاہور

طبع اول : اگست 2015ء شوال المکرم 1436ھ

قیمت : 640

والضحیٰ پبلی کیشنز

بادیہ حلیمہ سنٹر غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور پاکستان

0300-7259263,0315-4959263

دو شخصوں کے نام

یعنی

مظہر قدرت الٰہیہ جامع صفات قدسیہ نور نگاہ سیدنا مخدوم الملک سیدنا و سندنا

حضور مظفر حسین بلخی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سجادہ نشین آستانہ عالیہ فردوسیہ بہار شریف

و

امام علم و فن استاذ العلماء خیر الاذکیاء حضرت علامہ خواجہ مظفر حسین صاحب زید مجدہ پورنوی

کے نام موسوم کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں

ع گر قبول افتد زہے عز و شرف

شبیر پورنوی

تقریظ امام علم وفن استاذنا المکرم خیر الاذکیاء حضرت علامہ خواجہ مظفر حسین صاحب قبلہ زید مجدہٗ یاسی پورنیہ

الحمد لولیہ والصلوٰۃ علیٰ حبیبہ وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین ۔ زیر نظر کتاب "التوضیح المظفری فی شرح کتاب القطبی" کے بیاض کا بالاستیعاب تو نہیں البتہ افتتاحیہ صفحات کا بالامعان اور اگلے مختلف صفحات کا طائرانہ نگاہ سے دیکھنے کا موقعہ ملا۔ ماشاء اللہ خوب سے خوب تر پایا ۔

ترجمہ نہایت سلیس و آسان اور شرح ایسی واضح کہ ذرا سی توجہ سے مطالب بہ آسانی حل ہو جاتے ہیں ۔ عربی عبارتوں کو اعراب سے مزین اور مغلق مقامات کو نہایت اچھوتے انداز میں سمجھایا گیا ہے ۔

متن کی شرح اور شرح کی شرح کے درمیان بیانہٗ اور قولہٗ کے ذریعہ فرق پیدا کیا گیا ہے شواہد و امثال سے مشکل مسائل کو آسان سے آسان تر کیا گیا ہے ۔ جو بحمدہٖ تعالیٰ عصر حاضر کے نو آموز طلبہ اور بہت سارے مدرسین کے لئے ایک نادر و نایاب تحفہ اور مشعل راہ ہے ۔

اس کے مولف عزیز گرامی وقار مفتی محمد شبّیر پورنوی رشیدی اشرفی سلمہٗ القوی ہیں ۔ جن کا تعلیمی کچھ عرصہ میرے ساتھ گذرا ۔ ذوق تحقیق، جودت طبع ان کا ایک امتیازی شان تھا ۔ عبارات کی گہرائی اور معانی کے عمیق سمندر میں غوطہ لگا کر موتیوں کا نکالنا جس سے طمانیت قلب حاصل ہو، ان کی عادت سی رہی ۔ اُسی ۔ کا ۔ مظہر ان کی یہ شرح اور اس کے علاوہ دوسرے شروحات بھی ہیں جو اپنی بے پناہ مصروفیات کے باوجود زیور تصنیف و تالیف سے آراستہ کرتے رہے ۔

مولیٰ تبارک و تعالیٰ سے دعا ہے کہ مولف شہیر کی اس سعی جمیل کا اجر جزیل اور دوسری شروحات کی طرح اس شرح کو بھی شرف قبول بخشے ۔ آمین بجاہ سید المرسلین علیہ التحیۃ والثناء ۔

مظفر حسین غفرلہٗ

علم منطق کی اہمیت وافادیت

منطق رئیس العلوم

ملا کاتب چلپی علیہ الرحمہ نے کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون میں نقل کیا ہے کہ قال ابو نصر الفارابی ان علم المنطق رئیس العلوم لانہٗ حاکم علی جمیع العلوم فی الصحۃ والسقم والقوۃ والضعف یعنی شیخ ابو نصر فارابی نے علم منطق کو رئیس العلوم کہا ہے اس لئے کہ علم منطق صحت و سقم و قوت و ضعف میں تمام علوم کا حاکم ہے اور یہ چونکہ غیر مقصود بالذات و علوم کسبیہ نظریہ و عملیہ کی تحصیل کا آلہ و ذریعہ ہے اس لئے شیخ رئیس ابو علی بن سینا نے اس کو خادم العلوم قرار دیا ہے ۔

حجۃ الاسلام امام غزالی کا کہنا ہے کہ من لم یعرف المنطق فلا ثقۃ لہٗ فی العلوم اصلاً یعنی جو شخص علم منطق سے اچھی طرح واقف نہ ہو وہ علوم میں قابل وثوق نہیں بلکہ شیخ ابو علی بن سینا نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ المنطق نعم العون علی ادراک العلوم کلہا وقد رفض ہٰذا العلم وجحد منفعتہٗ من لم یفہمہ یعنی علم منطق تمام علوم کے ادراک و تحصیل میں معین و مددگار ہے ۔ کہ جو شخص اس کو سمجھ نہیں پاتا وہی اس کو چھوڑتا اور اس کی منفعت سے انکار کرتا ہے ۔

شیخ جلال الدین عارف رومی کا ارشاد ہے

منطق و حکمت زبہر اصطلاح ۔۔۔ گر بخوانی اندکے باشد مباح

منطق کی مدح سرائی میں بعض یوں رطب اللسان ہے ۔

ان رمت ادراک العلوم بسرعۃ ۔۔۔ فعلیک بالنحو القویم و منطق

ہذا المیزان العقول مرجح ۔۔۔ والنحو اصلاح اللسان بمنطق

منطق کے متعلق عام نظریہ

(۱) لوگوں میں یہ وبا عام ہے کہ منطق بیکار و بکواس فن ہے اس کے پڑھنے اور پڑھانے سے کوئی خاص فائدہ نہیں ۔ ثبوت میں سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ

اور سیدنا امام شافعی وغیرہما ائمہ کرام کو پیش کرتے ہیں کہ ان لوگوں کے نزدیک اگر اس علم کی اہمیت ہوتی تو وہ لوگ اس کو ضرور حاصل کرتے اور ان سے اصطلاحاتِ مناطقہ کا استعمال بکثرت ہوتا جس سے یہ واضح ہے کہ "وہ مفید علم نہیں"۔ جواب اس کا میں یہ دوں گا کہ ان کی فطرتیں چونکہ سلیم اور جبلتیں مستقیم تھیں اسلئے انکو منطق کے سیکھنے کی حاجت نہ تھی کیونکہ ان کا شمار ان اشخاص میں ہوتا تھا جن کو مویّد من اللہ یا من علمہم ضروری" کہا جاتا ہے علاوہ ازیں ان لوگوں کا اصطلاحات مناطقہ کا استعمال نہ کرنا اس بات کی دلیل نہیں کہ انہیں اس کا علم نہیں تھا لہٰذا یہ گستاخی ہے! کیونکہ ممکن ہے ان کو اس کا علم تھا لیکن اصطلاحات مناطقہ کا استعمال نہیں کیا ورنہ کہئے کہ ان کو نحو وصرف وغیرہ کا بھی علم نہیں تھا کیونکہ ان کے اصطلاحات متعارفہ بھی ان سے منقول نہیں اور منطق کی طرح انہیں بھی بیکار وبکواس و ناجائز کہئے! حالانکہ ان کے ضروری ہونے میں کسی کا کلام نہیں۔

(۲) لوگ عام طور پر منطق کا نام سن کر بلا سوچے سمجھے یہ کہدیتے ہیں کہ وہ مفسدِ اذہان ومخرب عقائد واصول ہے جیسا کہ شاعر کا قول ہے

دع منطقاً فیہ الفلاسفۃ الاولیٰ　　ضلت عقولہم ببحر مغرق

وارجع الی نحو البلاغۃ واعتبر !　　ان البلاء موکل بالمنطق

یہ نظریہ کوئی موجودہ نہیں بلکہ شاہ توران عبد اللہ ازبک کے زمانہ میں جب ملا عصام الدین اسفرائنی کے ذریعہ اس علاقہ میں منطق کا اثر تیزی سے بڑھا تو ملا عبد القادر بدایونی لکھتے ہیں کہ قاضی ابو المعالی نے ملا عصام کو ان کے طلبہ کے ساتھ ماوراء النہر سے نکلوا دیا اور نامشروعیت تعلیم وتعلم منطق و فلسفہ کو ثابت کر دیا ہے اسی پر بس نہیں بلکہ ایک روایت یہ دکھایا کہ "بکاغذے کہ منطق در اں نوشتہ باشند استنجا نمایند باکے نیست"، یہ روایت فقہ کی کتاب جامع الرموز کی ہے کہ "یجوز الاستنجاء باوراق المنطق"، یعنی منطق کے اوراق سے استنجا جائز ہے۔

مگر یہ خیال بالکل فاسد وغلط ہے اس لئے کہ علم منطق کی ایجاد نظری وفکری غلطی کے انسداد کے لئے ہے کہ اگر اس کے قواعد وضوابط کی رعایت و پابندی کی جائے تو رائے انسانی غلطی سے محفوظ رہ سکتی ہے لہٰذا اس علم کا مقصد اصلی اصلاح عقل وتصحیح فکر ہے اور ظاہر ہے یہ بہترین مقصود ہے۔ مخلوقات عالم پر انسان کی اشرفیت و بزرگی کی وجہ صرف عقل ہے اور جو فن عقل جیسے لطیف ترین جوہر کی اصلاح کرے اس کو مفسد عقل کہنا بے ہودگی و نافہمی نہیں تو اور کیا ہے؟ اگر کوئی اس کو اس کے صحیح عقیدہ کے خلاف استعمال کرے تو یہ اس کا خود قصور ہے نہ کہ فن کا!

عاب المنطق قوم لاعقول لہم !　　ولیس لہ اذا عابوہ من ضرر

ما ضر شمس الضحیٰ والشمس طالعۃ　　ان لا یری ضوءھا من لیس ذا بصر

(۳) لوگوں میں یہ بھی مشہور ہے کہ علم منطق بہت ہی غامض ودقیق ودشوار فن ہے لیکن یہ امر کسی حد تک تسلیم کیا جا سکتا ہے مگر اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ دنیا میں کوئی فن آسان نہیں بلکہ ہر فن کے حصول میں عرق ریزی وجانفشانی کرنی پڑتی ہے اس میں منطق ہی کی کیا تخصیص ہے؟ البتہ اس کا تعلق چونکہ ذہن ودماغ سے ہے اس لئے اکثر اس سے کم سابقہ پڑتا ہے یا اس لئے کہ ناآموز طلبہ اس فن کی ابتدائی کتابوں کو پڑھے بغیر اونچی کتابوں کو پڑھنے لگتے ہیں اس لئے کہ ناآموز طلبہ ہوتے ہیں لہٰذا یہ قصور پڑھنے اور پڑھانے کا ہے فن کا نہیں۔ بلاوجہ فن کو دشوار وکٹھن کہکر طلبہ کو نفرت دلانا ہے۔

دورِ حاضر میں منطق کی ضرورت

یہ دور ایسا پُرفتن وپُرآشوب آگیا ہے کہ ایمان کا بچانا بڑی مشکل ہو گیا ہے ہر طرف فرق باطلہ ومذاہب شنیعہ دن بدن بڑھتے جا رہے ہیں یہی ایک علم ہے جس کے ذریعہ اپنے ایمان واسلام کی دولت کو صحیح طور پر محفوظ ومامون رکھ سکتے ہیں کیونکہ اس کے اندر ایسی دلائل وبراہین ہیں کہ جن کے ذریعہ حقانیت وصداقت کو مکمل طور پر ثابت کر سکتے ہیں اور یہ دوسرے علوم میں نہیں ہے اسی وجہ سے امام غزالی نے منطق کی افادیت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں حتی قال البعض انہ فرض کفایۃ وروی عنہ البعض انہ فرض عین یعنی بعض نے تو یہاں تک کہا ہے کہ منطق کا پڑھنا فرض کفایہ ہے اور بعض سے مروی ہے کہ وہ فرض عین ہے۔

مصنف رسالہ شمسیہ

نام ولقب

نام علی کنیت ابوالحسن لقب نجم الدین اور والد کا نام عمر اور دادا کا نام علی ہے حکیم دبیران سے مشہور ہیں آپ چونکہ مقام قزوین کے باشندہ تھے اس لئے آپ کو قزوینی کہا جاتا ہے نسبت میں آپ کاتبی بھی کہے جاتے ہیں ۔ آپ محقق نصیر الدین طوسی متوفی ۶۷۲ھ کے ارشد تلامذہ میں سے ہیں موصوف نے مراغہ میں جو رصد خانہ کی بنیاد ڈالی تھی اس مہم میں علامہ قزوینی بھی شریک تھے ۔

تصانیف

آپ کی تصنیفات یہ چند کتابیں ہیں (۱) جامع الدقائق فی کشف الحقائق (۲) عین القواعد (۳) بحر الفوائد شرح عین القواعد (۴) قاضی افضل الدین محمد خونجی کی کتاب غوامض الافکار کی شرح کشف الاسرار (۵) حکمۃ العین (۶) امام فخر الدین رازی کے ملخص کی شرح المنصص وغیرہ بلند پایہ کتابیں آپ ہی کی تصنیفات ہیں (۷) منطق میں مختصر رسالہ شمسیہ بھی آپ ہی کا ہے جو مختصر اور ٹھوس اور بہت مقبول و متداول ہے جو مدارس عربیہ میں داخل درس ہے ۔ اس رسالہ کو آپنے خواجہ شمس الدین محمد کے لئے لکھا تھا اسی مناسبت سے اس کا نام شمسیہ رکھا گیا ۔

وصال

تاریخ وصال میں دو قول مروی ہیں ماہ کے متعلق صاحب تاریخ محمدی نے رجب المرجب اور صاحب فوات الوفیات نے رمضان المبارک بیان کیا ہے اور سن کے متعلق ایک قول ۶۷۵ھ اور دوسرا قول ۶۹۳ھ ہے ۔

رسالہ شمسیہ کے شروح وحواشی

(۱) شرح شمسیہ مصنفہ محمد بن محمد قطب الدین رازی متوفی ۷۶۶ھ (۲) سعدیہ مصنفہ سعد الدین بن عمر تفتازانی متوفی ۷۹۱ھ (۳) شرح شمسیہ مصنفہ شیخ علاؤ الدین علی بن محمد مشہور بمصنفک متوفی ۹۳۰ھ (۴) شرح شمسیہ مصنفہ شیخ جلال الدین محمد بن احمد محلی متوفی ۸۶۴ھ (۵) شرح شمسیہ مصنفہ احمد بن عثمان ترکمان جرجانی متوفی ۸۴۴ھ (۶) شرح شمسیہ مصنفہ ابو محمد زین الدین عبد الرحمٰن بن ابوبکر بن العینی متوفی ۸۹۴ھ (۷) شرح شمسیہ مصنفہ شیخ محمد بن موسیٰ بسنوی متوفی ۱۰۴۵ھ (۸) شرح شمسیہ مصنفہ سید محمد بن سید علی ہمدانی متوفی ۹۸۴ھ (۹) حاشیہ شمسیہ مصنفہ شیخ نور الدین بن محمد احمد آبادی متوفی ۱۱۵۵ھ (۱۰) قمریہ حاشیہ شمسیہ مصنفہ لبعض الافاضل

شارح رسالہ شمسیہ

نام ونسب

نام محمد کنیت ابو عبد اللہ اور لقب قطب الدین تحتانی ہے والد کا نام بھی محمد ہے رازی رَے کی طرف منسوب ہے جو بلاد دیلم کا ایک شہر ہے ۔ سنہ پیدائش غالباً ۶۹۲ھ ہے شیخ جلال الدین سیوطی نے بغیۃ الوعاۃ میں اور طاش کبریٰ زادہ رومی صاحب مفتاح السعادۃ نے اور صاحب کشف الظنون نے ان کا نام محمود بتایا ہے ۔

صاحب مفتاح السعادۃ نے لکھا ہے کہ قطب الدین رازی مصنف قطبی اور قطب الدین شیرازی شارح حکمۃ الاشراق و مصنف درۃ التاج یہ دونوں ہم نام و ہمعصر عالم ایک ہی زمانہ میں شیراز کے ایک مدرسہ میں استاذ مقرر ہوئے بالائی منزل میں شیرازی پڑھاتے تھے اس لئے ان کو قطب الدین فوقانی کہا جاتا ہے اور نچلی منزل میں قطب الدین رازی درس دیتے تھے اس لئے ان کو قطب الدین تحتانی کہا جاتا ہے

تحصیل علوم

ابن شہبہ نے طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے کہ موصوف نے اپنے علاقہ میں رہ کر علوم عقلیہ حاصل کیا اور علوم شرعیہ سے بھی استفادہ کیا اور عضد وغیرہ سے علمی کمالات حاصل کی پھر دمشق چلے گئے اور آخیر وقت تک وہیں قیام پذیر رہے ۔ مفتاح السعادہ میں ہے کہ آپ نے اکمل الدین بابرتی صاحب عنایہ کے ساتھ قاہرہ میں اور شیخ شمس الدین اصبہانی سے بھی پڑھا ہے ۔

علامہ تاج الدین سبکی طبقات کبریٰ میں موصوف کے متعلق لکھتے ہیں امام مبرز فی المعقولات اشتہر اسمہٗ وبعد صیتہٗ یعنی معقولات میں آپ چوٹی کے امام تھے، آپ کا نام مشہور ہے اور دور دراز تک آپ کی شہرت ہے اس کے بعد لکھا ہے کہ جب یہ ۷۶۳ھ میں دمشق پہونچے اور ہم نے ان سے بحث ومباحثہ کیا تو منطق وحکمت میں امام اور معانی وبیان وعلم تفسیر کا بہترین عالم پایا ۔

درس وتدریس

آپ درس وتدریس میں مہارت تامہ رکھتے تھے ۔ آپ کے حلقۂ درس میں شامل ہونے والے اکثر لوگ آسمان علم وفضل پر مہر جہاں تاب بنکر نمودار ہوئے سعد الدین جیسی شخصیت نے آپ سے استفادہ کیا اور محقق وقت علامہ جلال الدین دوانی بھی آپ ہی کے

شاگرد رشید ہیں جن کے متعلق نزہۃ الخواطر میں یہ الفاظ ہیں اَحدُ العلماءِ المشہورِین بالدرسِ والافادۃِ، یعنی درس وافادہ میں جو علماء مشہور ہیں آپ ان میں ایک سربرآوردہ عالم تھے

مسلک بعض نے قطب الدین رازی کو حنفی المسلک مانا ہے مگر قرینِ قیاس یہ ہے کہ آپ شافعی المسلک تھے ۔

وصالِ پُرملال آپ نے اس دنیا میں چوہتر (۷۴) سال کی عمر پائی ۶ ذوقعدہ ۷۶۶ ؁ھ میں اس قطب وقت کو سپردِ خاک کیا گیا۔ حافظ ابن کثیر اور جلال الدین سیوطی نے سن وفات یہی بیان کیا ہے جب کہ کچھ لوگوں نے اس کے علاوہ بھی بیان کیا ہے ۔

تصنیفات بہت سی عمدہ اور نافع کتابیں آپ نے تصنیف کی جن سے بقولِ علامہ فرنگی محلی آپ کی جودت طبع واستقامت فہم کا پتہ چلتا ہے (۱) لوامع الاسرار شرح مطالع الانوار منطق وحکمت میں عظیم القدر وکثیر النفع کتاب ہے (۲) محاکمات شرح اشارات محقق نصیر الدین طوسی اور امام فخر الدین رازی نے بوعلی سینا متوفی ۴۲۸ ؁ھ کی کتاب الاشارات والتنبیہات کی شرح لکھی ہے اور صاحب کتاب پر نقض و معارضہ بحث ومباحثہ وغیرہ کی ہے اسی وجہ سے بعض حضرات نے امام فخر الدین رازی کی شرح کو جرح سے تعبیر کیا ہے (۳) رسالہ قطبیہ (۴) حواشی کشاف تا سورہ طٰہٰ (۵) شرح الحاوی الصغیر۔ یہ چار ضخیم جلدوں میں ہے پھر بھی بقول ابن رافع نامکمل ہے ۔ (۶) قطبی ۔

قطبی یہ شرح شمسیہ آپ کی مقبول ومتداول کتاب ہے جو تصنیف کے دن سے آج تک داخلِ درس ہے بلکہ بقول ملا عبد القادر بدایونی " قبل ازیں بغیر از شرح شمسیہ وشرح صحائف از منطق وکلام در ہند شائع نہ بود" تو یہ صدی کے آخر تک منطق میں قطبی اور کلام میں شرح صحائف کے علاوہ کوئی اور کتاب شائع ہی نہ تھی یعنی لازمی طور پر نصاب ختم کرنے والوں کو معقولات کی جن کتابوں کا پڑھنا ضروری تھا وہ صرف یہی تھا ۔

حواشی قطبی (۱) حاشیہ از مولانا فاضل سمرقندی (۲) حاشیہ از مولٰنا عصام الدین ابراہیم بن عرب شاہ اسفرائنی (۳) حاشیہ از مولانا خلیل بن محمد قرمانی رضوی (۴) حاشیہ از علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی (۵) حاشیہ از میر سید شریف جرجانی (۶) حاشیہ از شیخ وجیہ الدین بن نصر اللہ بن عماد الدین گجراتی (۷) حاشیہ از مولانا برکت اللہ بن محمد احمد اللہ بن محمد نعمت اللہ

بسم[1] اللہِ الرحمٰنِ الرحیم ۔ اِنَّ اَبھیٰ[2] دُررٍ تنتظمُ[3] ببنانِ[4] البیان

ترجمہ: ـــــ اللہ کے نام سے شروع جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ۔ بے شک موتیوں میں سب سے بہترین موتی جو بیان کے پوروں سے پروئے جاتے ہیں ۔

تشریح: ـــــ **قولہ[1] بسم** ۔ اللہ رب محمدٍ صلی علیہ وسلما ۔ نحنُ عبادُ محمدٍ صلی علیہ وسلما ۔ یہ خطبہ اس شرح کا ہے جو قطبی کے نام سے موسوم ہے جس کا مصنف قطب الدین رازی ہیں اور وہ خطبہ جو بعد میں آنے والا ہے وہ اس متن کا ہے جس کا نام شمسیہ ہے ۔ اس کا مصنف نجم الدین عمر قزوینی ہیں جنہوں نے اپنے عزیز خواجہ شمس الدین کے نام سے موسوم کیا ہے اور چونکہ جو تسمیہ شرح تہذیب وشرح جامی میں مذکور ہے وہی یہاں بھی ہے اس لئے یہاں اس کی وضاحت نہیں کی گئی ۔ کیونکہ اس کی وضاحت ان دونوں کی شرح التشریح المنیب اور نوادر النعیمی میں تفصیل سے گذر چکی ہے لیکن جو حمد یہاں مذکور ہے وہ ان دونوں میں نہیں اس لئے یہاں اس کی وضاحت تفصیل سے بیان کی جاتی ہے ۔

قولہ[2] ابھیٰ :۔ اسم تفضیل ہے جو مشتق ہے بہاءٌ سے جس کا معنیٰ ہے عمدہ، لطیف، فائق ۔ دُرر بضم اول وفتح دوم جمع ہے درۃٌ کی جس کا معنیٰ ہے بڑا وصاف وشفاف موتی لیکن دُرٌّ مجرد عن التاء جمع ہے اور نہ اسم جمع بلکہ اسم جنس ہے جو قلیل وکثیر دونوں کے لئے بولا جاتا ہے ۔۔

تسمیہ کے بعد ہی حمد کو بیان کرنا چاہیئے لیکن یہاں پہلے اس کی خوبیوں کو بیان کیا گیا ہے پھر حمد کو، اس کی وجہ یہ کہ حمد کے شروع کرنے والے کو رغبت دلانا مقصود ہے تاکہ وہ اس سے محظوظ ہو کر خشوع وخضوع کے ساتھ حمد بیان کرے کیونکہ شوق وانتظار کے بعد جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ ذہن میں راسخ ہو جاتی ہے ۔

قولہ[3] تنتظم :۔ مشتق ہے نظم سے اور وہ نام ہے موتی کو دھاگے میں پرونے کا اور تنتظمُ بالتاء صفت ہے دُرر کی جب کہ بالیاء بھی منقول ہے اس تقدیر پر وہ ابھیٰ اسم تفضیل کی صفت ہوگا لیکن صحیح تقدیر اول ہے کیونکہ اسم تفضیل کی وضاحت نکرہ کی طرف اس وقت ہوتی ہے جب کہ نکرہ کو کسی صفت کیساتھ خاص

کردیا جائے چنانچہ زید افضل رجلین عالم درست نہیں ۔

قولہ بنان :۔ بنان بفتح باء انگلیوں کے پوروں کو کہا جاتا ہے اس میں باء استعانت کے لئے آیا ہے اور بیان بفتح باء وہ کلام فصیح ہے جو دل کی آواز کی وضاحت کرے ۔ اس عبارت میں جو استعارات مذکور ہیں وہ اہل فہم پر مخفی نہیں ۔ کیونکہ استعارات جمع ہے استعارہ کی اور استعارہ لغت میں طلب عاریہ کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح میں نام ہے ادوات شئی کو ذکر کئے بغیر کسی شئی کو دوسری شئی کے ساتھ تشبیہ دینے کا ۔ اس کی چار قسمیں ہیں (۱) استعارہ بالکنایہ (۲) استعارہ مصرحہ (۳) استعارہ تخییلیہ (۴) استعارہ ترشیحیہ ۔ استعارہ بالکنایہ وہ ہے کہ صرف مشبہ کو بیان کرکے اس سے مشبہ بہ مراد لیا جائے ، وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں مشبہ بہ کنایۃً یعنی ضمناً سمجھا جاتا ہے صراحۃً نہیں ۔ استعارہ مصرحہ وہ ہے کہ مشبہ بہ کو بیان کرکے اس سے مشبہ مراد لیا جائے وجہ تسمیہ یہ کہ اس میں مشبہ بہ کو صراحۃً بیان کیا جاتا ہے ۔ استعارہ تخییلیہ وہ ہے کہ مشبہ بہ کے مناسبات میں سے اقوی ترمناسب کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے ۔ وجہ تسمیہ یہ کہ اس سے مشبہ بہ کا خیال پیدا ہو جاتا ہے استعارہ ترشیحیہ وہ ہے کہ مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ضعیف ترمناسب کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے وجہ تسمیہ یہ کہ ترشیح چونکہ لغت میں مادہ کا اولاد کو تھوڑا تھوڑا دودھ پلا کر قوی بنانے کو کہا جاتا ہے اس لئے اس قسم کو بھی ترشیحیہ کہا جاتا ہے کہ اس سے بھی مشبہ بہ کا تھوڑا تھوڑا علم ہو جاتا ہے پس یہاں لفظ بیان کا ذکر استعارہ بالکنایہ ہے ۔ کیونکہ بیان کو انگلیوں کے ساتھ تشبیہ دیا گیا ہے اور بنان جو انگلیوں کے مناسبات سے قوی تر ہے ۔ اس کو ثابت کرنا بیان کے لئے تخییل ہے اور موتیوں کا ذکر تصریح ہے کیونکہ اس سے کلمات کو تشبیہ دی گئی ہے ۔ صرف موتیوں کو بیان کرکے اس سے مشبہ کا ارادہ کیا گیا ہے اور ابھی جو کہ موتیوں کے مناسبات سے قوی تر ہے اس کو کلمات کے لئے ثابت کرنا تخییل ہے اور نظم جو کہ موتیوں کے مناسبات سے ضعیف تر ہے اس کو کلمات کے لئے ثابت کرنا ترشیح ہے قس علیہ العبارۃ الآتیۃ ۔

وَاَزْهٰی[۱] زَهْرٍ[۲] تُنْثَرُ[۳] فِی اَرْدَانِ[۴] الْاَذْهَانِ

ترجمہ :۔ ـــــ اور کلیوں میں سب سے رنگین کلی جو ذہنوں کے آستینوں میں بکھیر دی جاتی ہے

تشریح : ـــــ قولہ[۱] ازھی :۔ وہ معطوف ہے ابھی دُرَرٍ پر ۔ وہ باب نصر ینصر سے اسم تفضیل بمعنی رنگ پکڑنا ہے چنانچہ مسلم شریف و ترمذی شریف میں سیدنا عبداللہ بن عمر سے مروی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع النخل حتی تزھو ، یعنی درخت پر پھل کی بیع رنگ پکڑنے سے پہلے ممنوع ہے ۔ بعض نسخہ میں اَزْھَرُ راکے ساتھ منقول ہے جو زھر یزھر سے اسم تفضیل بمعنی روشن و رنگین ہونا ہے ۔

قولہ[۲] زھر :۔ زھر بفتح زا و سکون ھا یا فتح ھا بروزن فجر اسم جنس ہے جس کا معنیٰ ہے گلاب کی کلی ۔ میر صاحب نے اس کو اسم جنس بمعنی گلاب مانا ہے بعض لوگوں کا خیال ہے وہ بضم زا و فتح ھا دُرَرٌ کے وزن پر زہرۃ بمعنی سفیدی کی جمع ہے کیونکہ فُعلۃٌ بضم فا و سکون عین کی جمع فُعَل کے وزن پر آتی ہے جیسے رکبۃٌ و درۃٌ کی جمع لیکن مسموع و مشہور پہلا ہی قول ہے ۔

قولہ[۳] تنثر :۔ مشتق ہے نثر سے جو نظم کا ضد ہے نظم کی طرح نثر میں بھی دو صورتیں ممکن ہیں ۔ تاء کے ساتھ وہ زہر کی صفت ہے اور یاء کے ساتھ وہ ازھر کی صفت ہے لیکن صحیح اول ہے جیسا کہ گذرا ۔

قولہ[۴] اردان ۔ جمع ہے رُدْن بضم را و سکون دال کی جس کا معنیٰ ہے آستین کا سرا اور اذھان جمع ہے ذہن کی اور وہ آدمی کی اس قوت کو کہا جاتا ہے جس میں اشیاء کی صورتیں چھپتی ہیں خواہ وہ صورتیں محسوسات کی ہوں یا معقولات کی ۔ بعض نے اس کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ علوم کو حاصل کرنے کے لئے نفس میں جو استعداد پائی جاتی ہے اس استعداد کو ذہن کہا جاتا ہے اس میں اگر جودت پائی جائے تو اس کو فطانت سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ اور اگر جودت نہ پائی جائے تو اس کو غباوت سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔

حَمْدُ[۱] مُبْدِعِ[۲] النُّطْقَ الْمَوْجُوْدَاتِ بِآیَاتِ وُجُوْبِ وُجُوْدِهٖ وَشُكْرُ[۳] مُنْعِمٍ[۴] اَغْرَقَ الْمَخْلُوْقَاتِ فِیْ بِحَارِ اَفْضَالِهٖ وَجُوْدِهٖ

ترجمہ :۔ ـــــ مبدع کی حمد ہے جس نے تمام موجودات کو اپنے واجب الوجود ہونے کی نشانیوں کے ساتھ گویائی دی اور ایسے منعم کا شکر ہے کہ جس نے مخلوقات کو اپنے جود و بخشش کے سمندروں میں ڈبو دیا

تشریح : ـــــ قولہ[۱] حمد :۔ مرفوع ہے اس لئے کہ ما قبل میں جو انّ مذکور ہے وہ اس کی خبر ہے

حمد کہتے ہیں نعمت یا غیر نعمت کے عوض زبان سے اختیاری خوبیوں کو بقصد تعظیم بیان کرنے کو چنانچہ اگر کوئی شخص بکر "فاضل" بول کر بکر کی توہین کی ارادہ کرے تو وہ کلام اگرچہ لغت کے اعتبار سے حمد ہوگا لیکن اصطلاح کے اعتبار سے نہیں شکر کا معنی آگے مذکور ہے لیکن مدح کہتے ہیں نعمت یا غیر نعمت کے عوض زبان سے خوبیوں کو بیان کرنا وہ خوبیاں اختیاری ہوں یا غیر اختیاری ۔ تفصیلات التشریح المنیب میں دیکھئے ۔

قولہ مبدع :۔ مشتق ہے ابداع سے لغت میں اس کا معنی ہے عدم نظیر اور اصطلاح میں کہتے ہیں کسی شئی کو عدم سے وجود کی طرف بغیر مادہ کے پیدا کرنے کو ۔ انطق الموجودات اس کی صفت موضحہ ہے جو مبدع کے معنی کو بیان کرتا ہے ۔

قولہ انطق :۔ انطق انطاقاً گویا کرنا ۔ وہ ماخوذ ہے نطق سے جس کا استعمال نطق ظاہری و باطنی یعنی گفتگو اور فہم و ادراک کلمات پر بھی ہوتا ہے ۔ موجودات پر الف لام استغراقی ہے اس لئے اس کا ترجمہ تمام موجودات کیا گیا ہے ۔ موجودات سے مراد آسمان و زمین اور جو چیزیں دونوں میں ہیں ۔ آیات جمع آیۃ بمعنی علامت ہے اور بآیات میں باء حرف جار برائے تعدیہ ہے اور وہ برائے سببیت بھی ہو سکتا ہے لیکن اس تقدیر پر انطق کا مفعول ثانی بالواسطہ محذوف ہوگا ۔ آیات سے یہاں مراد وہ چیزیں ہیں جو اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات واجب الوجود ہے اور باقی تمام ممکنات ہیں ۔

قولہ شکر :۔ وہ بھی مرفوع ہے اس لئے کہ وہ معطوف ہے حمد مبدع پر جو خبر انّ ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے ۔

شکر اس تعریف کو کہتے ہیں جو ایسا کام کیا جائے کہ جس سے منعم کی تعظیم ہو خواہ زبان سے اس کا ذکر حسن ہو یا دل سے اس کی تحیت و عقیدت ہو یا کسی دوسرے اعضا سے کوئی عمل و خدمت ہو ۔ تفصیل التشریح المنیب میں دیکھئے ۔

قولہ منعم :۔ اسم فاعل بمعنی نعمت دہندہ ہے ۔ اغرق بمعنی ڈبو دینا ۔ اس کی صفت موضحہ ہے کہ رب قدیر اس طور پر نعمت دینے والا ہے کہ اس نے تمام مخلوقات کو جود و احسان اور فضل و بخشش کے دریاؤں میں ڈبو دیا ۔ بحار بکسر با جمع ہے بحر بمعنی دریا کی افضال جمع ہے فضل کی اور وہ اس احسان کو کہتے

ہیں جو سوال کرنے کے بعد ہوتا ہے اور جود اس فائدہ پہونچانے کو کہتے ہیں جو اس کے لئے مناسب ہو جس کو فائدہ پہونچایا جائے لیکن وہ نہ کسی غرض سے ہو اور نہ کسی کے عوض اور نہ سوال کرنے کے بعد ہو ۔
خیال رہے کہ منعم کو شکر کے ساتھ اور مبدع کو حمد کے ساتھ بیان کرنے میں ایک لطیف مناسبت کی طرف اشارہ ہے کہ منعم کے مفہوم میں نعمت کا اعتبار ہے اس لئے اس کو شکر کے ساتھ بیان کیا گیا ۔ نیز اس میں متن کی اتباع بھی ہے چنانچہ کہا گیا الحمد للہ الذی ابدع نظام الوجود الخ ۔

تَلَالَأَتْ فِیْ ظُلَمِ اللَّیَالِیْ اَنْوَارُ حِکَمِہِ الْبَاہِرَۃِ وَاسْتَنَارَ عَلٰی صَفَحَاتِ الْاَیَّامِ اٰثَارُ سَلْطَنَتِہِ الْقَاہِرَۃِ

ترجمہ: ـــــ اس کی غالب حکمتوں کی روشنیاں راتوں کی تاریکیوں میں چمک اٹھیں اور اس کی غالب سلطنت کے آثار زمانے کے صفحات پر روشن ہو گئے ۔

تشریح :ـــــ قولہ تلألأ :۔ یہ جملہ مستانفہ ہے ممکن ہے یہ منعم کی دوسری صفت ہو ۔ تلألأ ماضی معروف کا صیغہ ہے جو مشتق ہے تلألأ باب تفعلل سے بمعنی ستارہ یا بجلی کا چمکنا یا روشن ہونا ۔ ظُلَم بضم اول و فتح ثانی جمع ہے ظلمۃ بمعنی تاریکی کی اور لیالی جمع ہے لیل بمعنی رات کی اور انوار ترکیب میں فاعل ہے تلألأ کا وہ جمع ہے نور بضم نون کی اور نور وہ ہے جو بالذات روشنی دینے والا ہو جیسے سورج یا کسی واسطے سے دوسرے کو روشن کرنے والا ہو جیسے چاند اور مشہور اس کی تعریف وہ کیفیت ہے جو لذاتہا ظاہر ہو اور اس کے توسط سے دوسرے بھی ظاہر ہو جائے ۔

قولہ واستنار :۔ معطوف ہے تلألأ پر ۔ وہ بھی ماضی معروف کا صیغہ ہے جو مشتق ہے استنار بمعنی روشن ہونے سے اور صفحات جمع ہے صفحۃ بالفتح کی جو کسی چیز کے چہرہ کو کہا جاتا ہے اور ایام جمع ہے یوم بمعنی دن کی اور آثار ترکیب میں فاعل ہے استنار فعل کا ۔ اور آثار جمع ہے اثر بفتحتین بمعنی علامت کی اور سلطنت بمعنی مملکت ہے اور وہ زندہ کرنا اور موت دینا اور عزت و ذلت دینا ہے وغیرہ وغیرہ ۔ آثار سلطنتہ سے مراد وہ ہے جو سلطنت پر حیات و موت وغیرہ مرتب ہوتی ہیں ۔ قاہرہ ترکیب میں صفت ہے

سلطنۃ کی وہ اسم فاعل بمعنی غالب ہے

نحمدہ علیٰ ما اولانا من آلاءٍ ازہرت ریاضہا ونشکرہ علیٰ ما اعطانا من نعماءٍ اترعت حیاضہا

ترجمہ: ـــــ ہم اس کی تعریف کرتے ہیں اس پر کہ اس نے ہم کو ایسی نعمتیں عطا فرمائی کہ باغات کلی دار ہو گئے اور ہم اس کا شکر ادا کرتے ہیں اس پر کہ اس نے ہم کو ایسی نعمتیں دی کہ جن کے حوض بھر گئے۔

تشریح: ـــــ قولہ نحمدہ: ـ حمد کو دوبارہ بیان کرنے کی وجہ یہ کہ ارکان حمد جو چار ہیں (حامد۔ محمود حمد۔ محمود علیہ) ما قبل میں صراحۃً چونکہ صرف تین ہی کا ذکر تھا حامد کا نہیں اس لئے اس عبارت سے چاروں کو بیان کیا گیا دوسری وجہ یہ کہ واجب تعالیٰ کی حمد وشکر کیوں بیان کی جاتی ہے، ما قبل میں اس کی علت کا بیان تھا اسی وجہ سے نحمدہ سے پہلے واو عطف کو بیان نہیں کیا گیا کہ علت پر معلول کا عطف نہیں ہوتا

قولہ علیٰ ما اولانا: ـ وہ حمد جو نعمت کے مقابل ہو اقوی ہوتی ہے اس حمد سے جو نعمت کے مقابل نہ ہو اس لئے حمد کیساتھ اس نعمت کو بھی بیان کیا گیا۔ اولانا ماضی کا صیغہ ہے جس کے ساتھ مفعول کی ضمیر متصل ہے وہ مشتق ہے ایلاء بمعنی اعطاء سے اور لفظ ما موصولہ بھی ہو سکتا ہے۔ اور مصدریہ بھی لیکن مصدریہ ہونا لفظاً اور معنیً زیادہ بہتر ہے لیکن لفظاً اس لئے کہ اس وقت حذف عائد کا محتاج نہ ہو گا اور معنیً اس لئے کہ حمد جو انعام پر ہوتی ہے اولیٰ ہے اس حمد سے جو نعمت پر ہوتی ہے اور لفظ من بتقدیر اول بیانیہ ہے اور بتقدیر دوم ابتدائیہ یا تبعیضیہ ہے۔

قولہ آلاء: ـ آلاء اور نعماء دونوں مترادف الفاظ ہیں لیکن آلاء جمع ہے الی بکسر ہمزہ کی اور نعماء اسم جمع بمعنی نعمت ہے اور آلاء کا اطلاق نعمت ظاہری پر ہوتا ہے اور نعماء کا نعمت باطنی پر اور ازہرت مشتق ہے ازھار سے جس کا معنی ہے کسی چیز کا کلی والا ہونا اور ریاض اس کا فاعل ہے وہ جمع ہے روض کی اور وہ زمین ہے جو مختلف پودوں سے مزین ہو۔ اور اس کی ضمیر راجع ہے آلاء کی طرف اور جملہ ازھرت ریاضہا صفت ہے

آلاء کی یا وہ اس سے حال واقع ہے۔

آلاء کو جنت کے ساتھ تشبیہ دیا گیا ہے پس وہ استعارہ بالکنایہ ہے اور ریاض کو اس کیلئے ثابت کرنا تخییل اور ازہار کو ثابت کرنا ترشیح ہے۔

قولہ نشکرہ: ـ شکر کا معنی ما قبل میں گذرا اور آنے والی عبارت علیٰ ما اعطانا من نعما کی توضیح بیان مذکورہ سے عیاں ہے۔ اترعت ماضی مجہول ہے جو مشتق ہے اتراع بمعنی پر کرنے سے اور جملہ صفت ہے نعماء کی اور حیاضہا مرفوع ہے اس بناء پر کہ اترعت کے فاعل کا قائمقام ہے اور اس کی ضمیر نعماء کی طرف راجع ہے حیاض جمع ہے حوض کی۔ حوض اس گہری زمین کو کہتے ہیں جہاں پانی بکثرت موجود ہو۔

ونسالہ ان یفیض علینا من زلال ہدایتہ ویوفقنا للعروج الیٰ معارج عنایتہ وان یختص رسولہ محمد اشرف البریات بافضل الصلوٰۃ وآلہ المنتجبین واصحابہ المنتخبین باکمل التحیات

ترجمہ: ـــــ اور ہم اس سے سوال کرتے ہیں کہ وہ ہم پر اپنی ہدایت کے عمدہ پانی کو بہائے اور اپنی عنایت کی بلندیوں تک پہونچنے کی توفیق دے اور یہ کہ وہ اپنے رسول مقبول محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو جو کہ تمام مخلوقات میں سب سے اشرف واعلیٰ ہیں افضل صلوات کے ساتھ مخصوص فرمائے اور آپ کے مکرم آل اور برگزیدہ اصحاب کو کامل ترین تحیات وبرکات سے نوازے۔

تشریح: ـــــ قولہ نسالہ: ـ معطوف ہے گذشتہ عبارت نحمدہ الخ پر۔ نسال کا تعلق آنے والے ان تین جملوں کے ساتھ ہے (۱) ان یفیض (۲) یوفقنا (۳) ان یختص یفیض مشتق ہے فیض سے جو بمعنی بہنا ہے چنانچہ بولا جاتا ہے فاض الماءُ فیضاً وفیوضۃً اذا کثر حتی سال من جانب الوادی۔ زلال کا معنی ہے میٹھا صاف پانی اس کی اضافت لفظ ہدایت کی طرف از قبیل اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ ہے لہذا معنی یہ ہوا کہ بہائے ہم پر اپنی ہدایت جو میٹھا صاف پانی کی طرح ہے۔

قولہ[۲] ھدایۃ :۔ ہدایت کی مختلف صورتیں ہیں (۱) ہدایت الہامی (۲) ہدایت احساسی (۳) ہدایت عقلی (۴) ہدایت استدلالی (۵) ہدایت انبیائی۔

ہدایت الہامی وہ ہے مثلاً بچہ کا خود بخود پستان چوسنا کہ بغیر تبلائے اس کے دل میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے آجاتا ہے۔ ہدایت احساسی وہ ہے جب کہ انسان کے حواس ظاہرہ و باطنہ قوی ہوجاتے ہیں تو اس کے ذریعہ چیزوں کے خیر و شر کا امتیاز کرتا ہے۔ ہدایت عقلی وہ ہے کہ جن چیزوں کا ادراک حواس نہیں کر سکتا تو عقل ان کا ادراک کرتی ہے۔ ہدایت استدلالی وہ ہے جو نظری دلائل سے چیزوں کا ادراک کیا جا سکے۔ ہدایت انبیائی وہ ہے کہ انبیاء کرام کے بتانے پر چیزوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔ ہدایت انبیائی کی دو قسم ہیں عام و خاص۔ عام وہ ہے کہ خیر و شر کی راہ ظاہر و واضح کر دیا جاتے۔ کہ مراد سمجھنے میں کسی قسم کی دشواری پیش نہ آئے اور خاص وہ ایک نور ہے جو عالم نبوت یا عالم ولایت سے کسی قسم کی قوت مدرکہ پر روشن ہوا اور اس پر چیزوں کی حقیقتیں اس طرح واضح کر دی جائیں جیسا کہ وہ نفس الامر میں ہیں۔

قولہ[۳] یوفقنا۔ معطوف ہے گذشتہ عبارت یفیض پر۔ یوفقنا مشتق ہے توفیق سے اور توفیق کا معنیٰ ہے اسباب کو مطلوب خیر کی جانب متوجہ کرنا۔ وہ بواسطہ لام متعدی کیا گیا ہے۔ عروج کا معنیٰ ہے قدر اور مرتبہ دونوں کے اعتبار سے بلندی کی طرف چڑھنا۔ معارج جمع ہے معراج اسم مکان کی جو مشتق ہے عروج سے۔ عنایت کا معنیٰ ہے رافت و رحمت کے۔

قولہ[۴] ان یخص۔ معطوف ہے گزشتہ عبارت ان یفیض پر۔ رسولہ میں رسول مضاف ہے ضمیر واحد کی طرف جس کا مرجع اسم جلالت ہے یعنی اللہ کا رسول۔ رسول کا معنیٰ کیا ہے۔؟ اور رسول کو نبی سے کیا تعلق ہے؟ اس کا تفصیلی بیان التشریح المنیب میں مذکور ہے۔ محمداً عطف بیان ہے رسولہ کا۔ افاضت اور توفیق کے سوال کو صلوٰۃ پر اس لئے مقدم کیا گیا کہ افاضت و توفیق پر مسئول عنہ کی مقبولیت موقوف ہے۔ لیکن افاضت کو توفیق پر اس لئے مقدم کیا گیا کہ سوال میں ترقی مقصود ہے۔

قولہ[۵] اشرف البریات :۔ صفت کاشفہ ہے لفظ محمد کی۔ بریات بمعنی مخلوقات جمع ہے بریۃ بروزن فعیلۃ کی۔ وہ مشتق ہے برء بمعنی خلق سے۔ افضل الصلوٰۃ متعلق ہے ان یخص کے ساتھ اشرف البریات کے ساتھ نہیں۔

قولہ[۶] آلہ۔ اس کا اور اصحاب کا عطف رسولہ پر ہے آل اصل میں اہل ہے اس لئے کہ اس کی تصغیر اُہیل آتی ہے۔ آل کا استعمال اشراف اور قدر و منزلت والوں کے لئے کیا جاتا ہے۔

قولہ[۷] اصحابہ المنتجبین۔ اصحاب جمع ہے صحب بکسر حا کی وہ مخفف ہے صاحب کا اصحاب نبی وہ ہیں جنہوں نے رسول کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو حالت اسلام میں دیکھا اگرچہ ایک لمحہ ہی ہو۔ المنتجبین جیم کے ساتھ بمعنی مکرم و برگزیدہ اور خا کے ساتھ بمعنی منتخب کئے ہوئے لوگ بہر دو تقدیر وہ صفت ہے اصحاب کی۔

قولہ[۸] باکمل التحیات :۔ متعلق ہے ان یخص کے ساتھ۔ التحیات جمع تحیۃ بمعنی زندہ اور باقی رکھنا دعاء و تسلیم کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔

وَبعدُ فقد[۱] طَالَ اِلحاحُ[۲] المستغلین علیّ والمترددین اِلیّ اَنْ[۳] اشرحَ الرسالۃَ الشمسیۃَ وَاُبیّنَ فیہ القواعدَ المنطقیۃَ عِلْماً[۴] منہم بانّہم سألوا عریفاً ماھراً واستمطروا سحاباً ھامراً ولم ازلْ اُدافعُ قوماً منہم بعدَ قومٍ واُسوّفُ الاَمرَ من یومٍ الی یومٍ

ترجمہ: ـــــ اور حمد و صلوٰۃ کے بعد پس تحقیق کہ طول پکڑ لیا میرے پاس علمی شغل رکھنے والوں کا اصرار اور ان لوگوں کا کہ جو میرے پاس آنے جانے والے تھے کہ میں رسالہ شمسیہ کی شرح لکھ دوں اور اس میں علم منطق کے قواعد کو بیان کروں کیونکہ وہ جانتے تھے کہ انہوں نے اس کی طلب ایسے شخص سے کی ہے جو بڑا عارف اور ماہر فن ہے اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ انہوں نے ایسے بادل سے بارش کی درخواست کی ہے جو بہت زیادہ برسانے والا ہے۔ اور میں برابر ایک جماعت کے بعد دوسری جماعت کو ان میں سے دفع کرتا رہا۔ اور شرح لکھنے کے کام کو ہمیشہ آج سے کل تک دفع کرتا رہا۔

تشریح:۔ ـــــ قولہ[۱] فقد :۔ لفظ قد پر فا کا دخول تو ہم اما کی وجہ سے ہے یا اس وجہ سے ہے کہ اس سے پہلے اما مقدر ہے مگر دوسرا قول درست نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ رضی کا بیان ہے کہ اما کو مقدر ماننے کے لئے ضروری ہے فا کے بعد امر یا نہی مذکور ہو اور اس سے پہلے اسم منصوب بھی ہو ارشاد

باری تعالیٰ ہے وربک فکبر ۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ بعد چونکہ یہاں ظرف ہے جو شرط کے قائمقام ہے اس لئے اس کی جزا پر فا کو داخل کیا گیا ہے ۔ رب تعالیٰ کا قول ہے اذلم یہتدوا بہ فیقولون ہذا افک قدیم ۔ یہ بھی ممکن ہے کہ فا یہاں زائد ہو اور اس کو امر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے بیان کیا گیا ہے ۔ وہ بعد کا مضاف الیہ نہیں یا کہ وبعد میں واو اما کا قائمقام ہے ۔ جس کی وجہ سے قد پر فا کو داخل کیا گیا ہے ۔

قولہ الحاح : ۔ الحاح کا معنیٰ ہے سعی اور طلب میں مبالغہ کرنا اس کی طرف طال کی نسبت حذف مضاف الیہ کی تقدیر پہ ہے یعنی طال زمان الحاح المستغلین ۔ مستغلین جمع ہے مستغل کی جس کا معنیٰ ظاہر ہے لیکن یہاں اس سے مراد پڑھنے اور سننے والے ہیں ۔ اسی طرح مرددین جمع ہے مردد کی لغت میں اس کا معنیٰ ہے بار بار آنیوالے لیکن یہاں اس سے مراد استفادہ کرنے والے ہیں ۔

قولہ ان اشرح : ۔ ترکیب میں وہ مفعول ہے الحاح مصدر کا جو مضاف ہے مستغلین فاعل کی طرف ۔ رسالہ لغت میں اس پیغام کو کہتے ہیں جو کسی دوسرے کی طرف بھیجا جائے ۔ اصطلاح میں وہ مختصر کتاب ہے جو قواعد علمیہ پر مشتمل ہو ۔ شمسیہ منسوب ہے خواجہ شمس الدین کی طرف اس کا مصنف نجم الدین عمر قزوینی ہیں جنہوں نے اپنے عزیز شاگرد کے نام کی طرف اس رسالہ کو منسوب کیا ہے کیونکہ وہ اس کا باعث ہے کہ وہ تھوڑا تھوڑا منطق کے قواعد کو لکھ کر پڑھایا کرتے تھے جو بعد میں ایک رسالہ کی شکل میں مرتب ہو گیا ۔

قولہ علماً منہم : ۔ وہ مفعول لہٗ ہے طال فعل کا یا حال واقع ہے مستغلین سے اس وقت اس کا معنیٰ عالمین یا قد علموا ہو گا ۔ اس عبارت سے یہ فائدہ مقصود ہے کہ اصرار کرنے والے خود ہی جانتے تھے کہ میرا علمی مقام کیا ہے کیونکہ کتاب یا کسی اہم مضمون لکھنے کی فرمائش اسی سے کی جاتی ہے جو فن میں ماہر اور با صلاحیت ہو عریف بروزن صدیق بکسر عین اور تشدید راء مبالغہ ہے عارف کا ۔ ماہر حاذق وذکی کو کہتے ہیں ۔ ھامر کا معنیٰ ہے بہت زیادہ برسنے والا ۔ اسوف واحد متکلم مشتق ہے سوف سے جس کا معنیٰ ہے مستقبل میں کسی کام کو کرنا اس کا لازمی معنیٰ ہے موخر کرنا ۔

لاشتغال بالٍ قد استولی علیٰ سلطانہ واختلال حالٍ قد تبین لدی برھانہ وبعلمی بان العلم فی ھٰذا العصر قد خبت نارہ وولت الادبار انصارہ الا انھم کلما ازددت مطلاً وتسویفاً ازدادوا حثاً وتشویقاً فلم اجد بُدّاً من اسعافھم بما اقترحوا وایصالھم الی غایۃ ما التمسوا

ترجمہ : ـــــــ اس قلبی مشغولیت کے باعث جس کا غلبہ مجھ پر مسلط تھا اور اس حال کے مختل ہونے کی وجہ کہ جس کی دلیل میرے نزدیک ظاہر ہو چکی تھی اور میرے اس جاننے کی وجہ سے کہ اس زمانہ میں علم کی آگ بجھ چکی ہے اور اس کے مددگار پشت پھیر لئے ہیں لیکن جس قدر میں نے ٹال مٹول اور آج سے کل پر ملتوی کرنے کو زیادہ کیا اسی قدر مطالبہ کرنے والوں نے ابھارنے اور شوق دلانے کو زیادہ کیا تو میں نے اس کے مطالبہ پورا کرنے اور ان کو ان کے مقصود تک پہونچانے کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہ پایا ۔

تشریح : ـــــــ قولہ لاشتغال : ۔ یہ علت ہے تاخیر کی ۔ بال بمعنی دل ہے ۔ اور سلطان بمعنی حجت ودلیل ہے و بعلمی میں واو عاطفہ ہے اس کا معطوف علیہ لاشتغال بال ہے ممکن ہے واو قسمیہ ہو اور لام مفتوح جو تاکید کے لئے آیا ہے خبت مشتق ہے خبو سے جو بمعنی فرو بردن آتش یعنی آگ کا بجھنا ہے ۔ ولت ماضی معروف مشتق ہے تولیہ بمعنی روئی گردانیدن سے ۔ ادبار جمع ہے دبر بضمتین بمعنی پشت سے وہ مفعول ہے ولت کا ۔ انصار جمع ناصر فاعل ہے ولت کا ۔

قولہ الا انھم : ۔ چونکہ ما قبل میں یہ گذرا کہ شرح لکھنے کے کام کو روز بروز ٹال مٹول کرتا رہا اس لئے یہ وہم پیدا ہوا کہ لوگوں نے غالباً اپنی مانگ کو چھوڑ دیا تو اس عبارت سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ جتنا ٹال مٹول ہوتا رہا لوگوں کا اصرار اس سے زیادہ بڑھتا رہا ۔ مطل بمعنی ٹال مٹول کرنا اور تشویق بمعنی شوق دلانا اور تسویف فا کیساتھ بمعنی تاخیر کرنا ۔ حثاً بمعنی ابھارنا ، اکسانا ۔

قولہ فلم اجد : ۔ جزا ہے شرط محذوف یعنی اذا کان الامر کذلک کی ۔ بُدّاً بمعنی حیلہ وچارۂ کار

ہے۔ اسعاف بمعنی حاجت روائی کرنا اور اقتراح بمعنی سوال وطلب کرنا۔ اور التماس بمعنی طلب کرنا۔

فَوَجَّهْتُ[1] رِكَابَ النَّظَرِ[2] إِلَى مَقَاصِدِ مَسَائِلِهَا وَسَحَبْتُ مَطَارِفَ الْبَيَانِ فِي مَسَالِكِ دَلَائِلِهَا وَشَرَحْتُهَا شَرْحًا كَشَفَ الْأَصْدَافَ عَنْ وُجُوهِ فَرَائِدِ فَوَائِدِهَا وَنَاطَ اللَّآلِي عَلَى مَعَاقِدِ قَوَاعِدِهَا

ترجمہ: ــــــ پس میں نے نظر کے رکاب کو اس رسالہ کے مقاصد کی طرف متوجہ کر دیا اور بیان کی چادر کو اس کے دلائل کے راستوں میں پھیلا دیا اور اس کی ایسی شرح لکھی کہ جس نے اس طرح پردہ ہٹا دیا جیسے کہ عمدہ موتیوں کے اوپر سے سیپ کا پردہ ہٹایا جاتا ہے اور قواعد کی گرہوں پر موتی پرو دیا۔

تشریح: ــــــ قولہ[1] فوجهت۔ فا برائے تعقیب ہے یعنی جب حیلہ اور ٹال مٹول کرنے پر بھی کوئی چارہ کار نہ ہوا تو مجبور ہو کر نظر یعنی غور و فکر کے رکاب کو اس رسالہ کے مقاصد کی جانب متوجہ کر دیا۔ یہاں پر نظر کو اس گھوڑے کے ساتھ تشبیہ دیا گیا ہے جو زین کے ساتھ مزین ہے۔ پس یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور اس کے لئے رکاب کو ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے اور توجہ کو ثابت کرنا استعارہ ترشیحیہ ہے۔ مسائل بمعنی مقاصد ہے پس یہ اضافت بیانیہ ہے۔ رکاب وہ کڑا ہے جس پر سوار اپنا پیر رکھتا ہے۔ مطارف جمع مطرف بضم میم و فتح راء بمعنی وہ چادر ہے جس میں بیل بوٹے بنایا گیا ہو۔ مسالک جمع مسلک بمعنی چلنے کی جگہ یعنی راستہ اور دلیل لغت میں راہ نمایندہ کو کہا جاتا ہے اصطلاح میں وہ ہے جس کے علم کے بعد مطلوب کا علم حاصل ہو جائے۔

قولہ[2] شرحتها۔ شارح نے جو احسانات کئے ہیں اس عبارت سے ان کو واضح کیا گیا ہے کیونکہ شرحتها شرحًا کہا گیا کشف الاصداف نہیں یعنی جو مسئول عنہ تھا اس سے زائد بیان کیا گیا ہے اسی وجہ سے اس کو مستقل عنوان سے بیان کیا گیا ہے جو اسلوب سابق سے علحدہ ہے۔ فوائد جمع فائدہ بمعنی ثمرہ و نتیجہ ہے مقاصد جمع مقصد بمعنی گرہ لگانے کی جگہ یعنی گردن۔

قواعد کو یہاں حیوان کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے لہذا یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور مقاصد کو ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے اور موتیوں کو پرونا استعارہ ترشیحیہ ہے۔

وَضَمَّمْتُ[1] إِلَيْهَا مِنَ الْأَبْحَاثِ الشَّرِيفَةِ وَالنُّكَتِ اللَّطِيفَةِ مَا خَلَتِ الْكُتُبُ عَنْهُ وَلَابُدَّ مِنْهُ بِعِبَارَاتٍ رَائِقَةٍ[2] تُسَابِقُ مَعَانِيهَا الْأَذْهَانُ وَتَقْرِيرَاتٍ شَائِقَةٍ يَجِبُ اسْتِمَاعُهَا الْآذَانُ وَسَمَّيْتُهُ[3] بِتَحْرِيرِ الْقَوَاعِدِ الْمَنْطِقِيَّةِ فِي شَرْحِ الرِّسَالَةِ الشَّمْسِيَّةِ

ترجمہ: ــــــ اور میں نے اس رسالہ میں ایسی عمدہ بحثوں اور لطیف نکتوں کو شامل کر دیا جن سے عام طور پر کتابیں خالی ہیں۔ پسندیدہ اور دلچسپ عبارتوں کے ذریعہ جن کی طرف ذہن از خود سبقت کرتے ہیں اور مشتاق بیان کے ذریعہ کہ جن کا سننا کانوں کو بھلا معلوم ہو اور اس شرح کا نام میں نے تحریر قواعد منطقیہ فی شرح رسالۂ شمسیہ رکھا۔

تشریح: ــــــ قولہ[1] وضممت۔ اس عبارت سے شرح کی خوبیوں کو بیان کیا جاتا ہے تاکہ اہل ذوق کے دلوں میں رغبت پیدا ہو۔ من الابحاث الخ بیان ہے ما خلت الکتب کا جو مفعول ہے ضممت فعل کا۔ من الابحاث کو اس پر اس لئے مقدم کیا گیا کہ اول امر ہی یہ معلوم ہو جائے کہ اس شرح میں جو بیان کیا گیا ہے وہ مباحث شریفہ اور نکت لطیفہ ہیں۔ نکت جمع نکتہ وہ مشکل مسئلہ ہے جو دقت نظر اور گہری فکر سے حاصل ہو اس کی وجہ تسمیہ یہ کہ اس کے استنباط کرنے میں تفکر کے وقت زمین کو نکت یعنی کریدا جاتا ہے گویا وہ اس مشکل کے حاصل کرنے کا آلہ ہے۔

قولہ[2] رائقة: مشتق ہے راق یروق بمعنی خوش آمدن سے۔ معانیها میں ضمیر مجرور کا مرجع عبارات ہے۔ معانیها مفعول ہے تسابق فعل کا اور الاذهان اس کا فاعل جب کہ اس کا برعکس بھی ممکن ہے تقریرات شائقة معطوف ہے عبارات رائقة پر۔ شائقة بمعنی شوق دلانا، مشتق ہے شوق سے اور وہ امر ہے جس کی طرف طبعاً میلان ہو استماعها فاعل ہے یجب فعل کا اور اذان اس کا مفعول ہے

اوراس کا برعکس بھی ہو سکتا ہے ۔

قولہ[۳] سمیتہ ۔ معطوف ہے وجہت پر ۔ ھا ضمیر منصوب کا مرجع شرح ہے اور وہ شرح چونکہ مسئول کا مکمل مقتضی ہے اس لئے اس کا نام تحریر قواعد منطقیہ فی شرح رسالۃ الشمسیۃ رکھا گیا (جب کہ وہ قطبی کے نام سے زیادہ مشہور ہے) تاکہ اسم مسمیٰ پر دلالت کرے اور اول امر ہی سے مسئول کی تکمیل کی طرف اشارہ ہو اس لئے کہ قواعد منطقیہ کی تحریر وہ ہے جو حشو و زوائد سے خالی ہو ۔

وَخَدَمْتُ[۱] بِهٖ عَالِیَ حَضْرَةِ مَنْ[۲] خَصَّهُ اللّٰهُ تَعَالٰی بِالنَّفْسِ الْقُدْسِیَّةِ وَالرِّیَاسَةِ الْاُنْسِیَّةِ وَجَعَلَهٗ[۳] بِحَیْثُ یَتَصَاعَدُ بِتَصَاعُدِ رُتْبَتِهٖ مَرَاتِبُ الدُّنْیَا وَالدِّیْنِ وَیَتَطَاْطَاُ دُوْنَ سُرَادِقَاتِ دَوْلَتِهٖ رِقَابُ الْمُلُوْكِ وَالسَّلَاطِیْنِ ۔

ترجمہ : ـــــ اور میں نے اس شرح کے ذریعہ ایسے شخص کی خدمت کی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے پاک نفس اور انسانی ریاست و سرداری کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور اس کو ایسا کر دیا ہے کہ جس کے رتبہ کی بلندی سے دین و دنیا دونوں کے مراتب بلند ہوتے ہیں اور اس کی دولت کے پردوں کے پاس بادشاہوں اور سلاطین کی گردنیں جھکتی ہیں ۔

تشریح :- ـــــ قولہ[۱] خدمت بہ :- گذشتہ زمانہ میں چونکہ یہ دستور تھا کہ مصنفین اپنی تصنیفات کو اپنے زمانہ کی اہم شخصیتوں کے حوالہ کرتے جس سے ان کی تصنیفات کو کافی شہرت حاصل ہو جاتی ہے اس لئے شارح علامہ قطب الدین رازی نے بھی اپنی اس شرح کو اپنے زمانہ کی عظیم المرتبت بادشاہ کی بارگاہ میں پیش کرنیکی سعادت حاصل کر رہے ہیں ۔ جس کی شان میں وہ خود ہی آگے لکھتے ہیں

قولہ[۲] من خصہ :- یعنی اللہ تعالیٰ نے انہیں دو اعتبار سے مخصوص فرمایا ایک اس اعتبار سے کہ ان کو پاک نفس عطا کیا دوسرا اس اعتبار سے کہ ان کو ایسی حکومت عطا کی کہ جس سے تمام مخلوقات مانوس ہیں ۔ نفس چونکہ مونث معنوی ہے اس لئے اس کی صفت لفظ قدسیہ مونث لایا گیا

قدسیہ منسوب ہے قُدُس کی طرف قُدُس بضمتین کا معنی لغت میں ہے پاک یا پاک شدن لیکن اصطلاح میں اس قوت عاقلہ کو کہتے ہیں جس سے نامعلوم معانی ادنیٰ توجہ سے منکشف ہو جاتے ہیں ۔ ریاست بمعنی حکومت و سلطنت اس کی صفت انسیہ ہے جو منسوب ہے اِنس بالکسر بمعنی انسان کی طرف

قولہ[۳] جعلہ ، معطوف ہے خصّہٗ پر ۔ یتصاعد مشتق ہے تصاعد سے جو بمعنی بالا بر آمدن یعنی بلند ہونا ہے ۔ مراتب الدنیا فاعل ہے یتصاعد کا ۔ مراتب جمع ہے مرتبہ کی جو بمعنی رتبہ و درجہ ہے یتطأطا بمعنی یتواضع و یتذلل یعنی تواضع و عاجزی کرتا ہے ۔ دون بمعنی عند ہے اور سُرادقات بضم سین و کسر دال جمع سرادق معرب ہے سراپردہ کا اور رقاب بالکسر جمع رقبہ بمعنی گردن ۔ وہ فاعل ہے یتطأطاء فعل کا ۔ ملوک جمع مَلِک بکسر لام بمعنی بادشاہ ہے !

وَهُوَ[۱] الْمَخْدُوْمُ الْاَعْظَمُ وَدَسْتُوْرُ اَعَاظِمِ الْوُزَرَاءِ فِی الْعَالَمِ صَاحِبُ السَّیْفِ وَالْقَلَمِ سَبَّاقُ الْغَایَاتِ فِیْ نَصْبِ رَایَاتِ السَّعَادَةِ الْبَالِغُ فِیْ اِشَاعَةِ الْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ بِاَقْصَی النِّهَایَاتِ نَاظُوْرَةُ[۲] دِیْوَانِ الْوِزَارَةِ عَیْنُ اَعْیَانِ الْاِمَارَةِ اَلْاٰئِحُ مِنْ غُرَّتِهِ الْغَرَّاءِ لَوَائِحُ السَّعَادَةِ الْاَبَدِیَّةِ الْفَائِحُ مِنْ هِمَّتِهِ الْعُلْیَا رَوَائِحُ الْعِنَایَةِ السَّرْمَدِیَّةِ ۔

ترجمہ :- ـــــ اور وہ مخدوم اعظم ہے جو دنیا میں بڑے بڑے وزیروں کا مرجع ۔ صاحب سیف و قلم ہے سعادت کے جھنڈوں کے نصب کرنے میں سب سے سبقت لے جانیوالا ہے ۔ عدل و احسان کے پھیلانے میں انتہائی کو پہونچا ہوا ۔ وزارت کے دفتر کا نگراں ، امارت کے خاص الخاص ہے ۔ اس کی چمکدار پیشانی سے ابدی سعادت مندی ظاہر ہے ۔ اس کی بلند ہمت سے دائمی عنایت و مہربانی کی خوشبوئیں واضح ہیں ۔

تشریح : ـــــ قولہ[۱] وھو المخدوم ۔ ھُو مبتدا ہے جس کا مرجع من خصہ ہے اور جو اوصاف گزرے ان سے متصف وہ بڑے مخدوم ہیں جو جہاں میں باعظمت وزیروں کے مرجع ہیں ۔ دستور

بضم دال معرب ہے دفتر کا اور دفتر سے یہاں مراد بڑے وزیر ہیں کہ جن کی طرف لوگوں کے احوال رجوع ہوتے ہیں جب کہ دفتر اصل میں اس جگہ کو کہا جاتا ہے جس میں ملک کے قوانین جمع ہوتے ہیں اعاظم جمع اعظم بمعنی بہت بڑا۔ عالم خدا کے سوا تمام موجودات کو کہا جاتا ہے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس سے صانع قدیم کو جانا جاتا ہے چنانچہ خاتم اس کو کہا جاتا ہے جس سے مہر مالا جائے۔

قولہ[۲] سبّاق۔ مبالغہ کا صیغہ ہے جو مشتق ہے سبق سے وہ مرفوع ہے اس لئے کہ وہ خبر ہے خبر کے بعد یا صفت ہے صفت کے بعد اسی طرح البالغ ہے۔ غایات جمع غایۃ بمعنی نہایت فی نصب متعلق ہے سباق کیساتھ اور رایات جمع رایۃ بمعنی جھنڈا۔

قولہ[۳] ناظورۃ: ۔ بھی مرفوع ہے اس لئے کہ خبر ہے خبر کے بعد یا صفت ہے صفت کے بعد وہ مبالغہ کا صیغہ ہے۔ ناظر بمعنی حافظ۔ دیوان بمعنی دفتر۔ اعیان جمع عین بمعنی ذات شئی یہاں اس سے مراد ارکانِ دولت ہے۔ اللائح بمعنی چمکنے والا۔ غرّۃ اصل میں اس سفیدی کو کہتے ہیں جو گھوڑے کی پیشانی پر ہوتی ہے لیکن اب وہ ہر واضح کے لئے استعارہ کر لیا گیا ہے لوائح جمع لائحۃ مشتق ہے لاح بمعنی ظہر سے مرفوع ہے اس لئے کہ فاعل ہے اللائح اسم فاعل کا۔ اسی طرح روائحہ جمع روائحۃ فاعل ہے الفائح اسم فاعل کا

مُمَهِّدُ قَوَاعِدِ الْمِلَّةِ الرَّبَّانِيَّةِ مُوَسِّسُ مَبَانِي الدَّوْلَةِ السُّلْطَانِيَّةِ الْعَالِي[۲] عِنَانُ الْجَلَالِ رَايَاتِ، إِقْبَالِهِ التَّالِي لِسَانُ الْإِقْبَالِ آيَاتُ جَلَالِهِ ظِلُّ[۳] اللّٰهِ عَلَى الْعَالَمِينَ مَلْجَاءُ الْأَفَاضِلِ وَالْعَالِمِينَ شَرَفُ[۳] الْحَقِّ وَالدَّوْلَةِ وَالدِّينِ رَشِيْدُ الْإِسْلَامِ وَمُرْشِدُ الْمُسْلِمِينَ أَمِيرُ أَحْمَدُ

ترجمہ: ـــــ ملت ربانیہ کے قواعد کو مضبوط کرنے والا اور دولت سلطانی کی بنیادوں کو مستحکم کرنے والا ہے جس کے اقبال کے جھنڈوں پر رعب و جلال کا بادل چھایا ہوا ہے اور اس کی بزرگی کی نشانیاں بادشاہوں کی زبان پر جاری ہیں۔ سارے جہان پر وہ سایہ خداوندی ہے

فاضلوں اور عالموں کا ایک پناہ گاہ ہے حق اور دولت اور دین کا شرف ہے۔ اسلام کا ہادی اور مسلمانوں کا مرشد جس کا نام امیر احمد ہے۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] ممهد: ۔ اسم فاعل ہے جو مشتق ہے تمہید بمعنی جمائے ساختن سے وہ مضاف ہے مفعول یعنی قواعد ملۃ ربانیہ کی طرف جس طرح موسس اسم فاعل کی اضافت اپنے مفعول یعنی مبانی الدولہ کی طرف ہے۔ ربانیہ منسوب بسوئے رب ہے جیسا کہ جسمانیہ و روحانیہ منسوب ہیں جسم و روح کی طرف الف و نون کی زیادتی خلاف قیاس ہے۔ موسس مشتق ہے تاسیس سے جو بمعنی مستحکم و مضبوط کرنا ہے۔ مبانی جمع مبنی بمعنی بنیاد۔ دولۃ واحد ہے اس کی جمع دولات و دول بھی ہے

قولہ[۲] العالی: ۔ بھی مرفوع ہے اس لئے کہ وہ خبر ہے۔ عنان الجلال اس کا فاعل ہے اور رایات اقبالہ مفعول جس طرح لسان الاقبال، العالی کا فاعل ہے اور آیاتِ جلالہ اس کا مفعول۔ عنان بفتح عین و نون بمعنی بادل ہے۔ اقیال جمع قیل بفتح قاف و سکون یاء بمعنی بادشاہ ہے۔

قولہ[۳] ظل اللّٰہ: ۔ بھی مرفوع ہے اس لئے کہ وہ خبر ہے اور مراد سایہ خدا سے سرچشمہ کرم و نوازش ہے کیونکہ سایہ خدا کا نہیں بلکہ بندے کا ہوتا ہے اس لئے کہ وہ جسم و جسمانیت سے پاک ہے جب کہ سایہ کے لئے جسم لازم تھے۔ عالمین جمع عالم بفتح لام بمعنی جہاں ہے اور عالمین یہاں دو جگہ مذکور ہے لیکن پہلا بفتح لام ہے جو بمعنی جہانین ہے۔ دوسرا بکسر لام جو بمعنی جاننے والا ہے۔

قولہ[۴] شرف الحق: ۔ اس عبارت سے ممدوح کے لقب کی طرف اشارہ ہے اور رشید الاسلام والمسلمین سے ممدوح کے باپ کے لقب کی طرف اشارہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ ممدوح کا نام امیر احمد ہے اور لقب شرف الدین ہے باپ کا نام رشید الاسلام ہے لہذا امیر احمد ما قبل سے عطف بیان واقع ہے

اللّٰهُ[۱] لَقَّبَهُ مِنْ عِنْدِهِ شَرَفًا۔ لِأَنَّهُ شَرُفَتْ دِينَ الْهُدَى شِيَمُهُ ۔ إِنَّ[۲] الْإِمَارَةَ بَاهَتْ إِذْ بِهِ ثَبَتَتْ وَالْحَمْدُ حُمِدَ لَمَّا اشْتُقَّ مِنْهُ سَمُهُ

ترجمہ :- ــــــ اللہ تعالیٰ نے ان کو شرف کا لقب عطا فرمایا۔ اس لئے کہ ان کے کریمانہ اخلاق نے دین اسلام کو شرافت بخشی ہے۔ بے شک سلطنت فخر کرتی ہے اس لئے کہ وہ ممدوح کی جانب منسوب ہے اور حمد کو اس لئے سراہا جاتا ہے کہ اس سے ان کا نام مشتق یعنی بنایا گیا ہے۔

تشریح :- ــــــ قولہ[۱] اللہ لقبہ :- اس سے قبل مسمیٰ کی مدح بیان کی گئی تھی اور اب اسم یعنی امیر احمد کی مدح بیان کی جاتی ہے۔ اس سے قبل لقب یعنی شرف الدین کی مدح کا بھی ذکر کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شرف الدین لقب اس لئے عطا فرمایا کہ ان کے اخلاقِ شریفانہ وعادات کریمانہ نے دین اسلام کو شرافت وبزرگی بخشی ہے، پس شیمہ فاعل ہے شرفت کا اور دین ھدیٰ اس کا مفعول ہے دین ہدیٰ سے مراد دین اسلام ہے۔ لفظ دین سے شرف الدین میں دین کی طرف تلمیح ہے۔ شیمہ، جمع شیمۃ بمعنی خلق وعادت ہے۔

قولہ[۲] الامارۃ :- امیر احمد دو لفظ ہیں ایک امیر دوسرا احمد، امیر کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ سلطنت وبادشاہت کو اس لئے فخر حاصل ہے کہ وہ ان کی جانب منسوب ہے اور احمد کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ حمد کو اس لئے سراہا جاتا ہے کہ اس سے احمد کو بنایا گیا ہے۔

لَا[۱]زَالَ اَعْلَامُ[۲] الْعَدْلِ فِی اَیَّامِ دَوْلَتِہٖ عَالِیَۃً وَّقِیْمَۃُ الْعِلْمِ مِنْ آثَارِ تَرْبِیَتِہٖ غَالِیَۃً وَاَیَادِیْہِ عَلٰی اَھْلِ الْحَقِّ فَائِضَۃً وَّاَعَادِیْہِ مِنْ بَیْنِ الْخَلْقِ غَائِضَۃً

ترجمہ : ــــــ عدل وانصاف کے جھنڈے اس کی حکومت کے دور میں ہمیشہ بلند ہیں اور علم کی قیمت اس کی تربیت کے آثار سے گراں ہے اور ان کے نوازشات حق والوں پر ہمیشہ جاری ہیں اور ان کے دشمن مخلوق میں ہمیشہ مقہور ومعتوب ہیں۔

تشریح : ــــــ قولہ[۱] لازال :- فعل ناقص ہے جو دوامیت وہمیشگی کے معنی پر دلالت کرتا ہے اس کا اسم مرفوع ہوتا ہے اور خبر منصوب۔ یہاں پر چار جملے واقع ہیں جن میں سے ہر ایک کے

ساتھ لازال متعلق ہے۔ پہلا جملہ میں اعلام العدل اسم مرفوع ہے اور عالیہ خبر منصوب، دوسرے جملہ میں قیمۃ العلم اسم مرفوع ہے اور غالیہ خبر منصوب، تیسرے جملہ میں ایادیہ اسم مرفوع ہے اور فائضہ خبر منصوب اور چوتھے جملہ میں اعادیہ اسم مرفوع ہے اور غائضۃ خبر منصوب!

قولہ[۲] اعلام :- اعلام جمع علم بمعنی جھنڈا۔ ایام بمعنی دور وزمانہ۔ دولت بمعنی حکومت ایادی جمع الجمع ہے کیونکہ وہ جمع ہے ایدی کا اور ایدی جمع ہے ید کا جو اس کا اکثر استعمال نعمت کے معنیٰ میں ہوتا ہے۔ فائضہ بمعنی جاری وساری۔ اعادی بھی جمع الجمع ہے کیونکہ وہ جمع ہے اعداء کی اور اعداء جمع ہے۔ عدو بمعنی دشمن کی۔ غائضۃ بمعنی ناقص وغیر کامل ہے۔

وَھُوَ[۱] الَّذِیْ عَمَّ اَھْلَ الزَّمَانِ بِاِفَاضَۃِ الْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَخَصَّ مِنْ بَیْنِھِمْ اَھْلَ الْعِلْمِ بِفَوَاضِلَ[۲] مُتَوَالِیَۃٍ وَفَضَائِلَ غَیْرِ مُتَنَاھِیَۃٍ وَرَفَعَ لِاَھْلِ الْعِلْمِ مَرَاتِبَ الْکَمَالِ وَنَصَبَ لِاَرْبَابِ الدِّیْنِ مَنَاصِبَ الْاِجْلَالِ وَخَفَضَ لِاَصْحَابِ الْفَضْلِ جَنَاحَ الْاِفْضَالِ حَتّٰی جُلِبَتْ اِلٰی جَنَابِہٖ، فُعِتبِہٖ بِضَائِعُ الْعُلُوْمِ مِنْ کُلِّ مَرْمًی سَحِیْقٍ وَّوُجِّھَتْ تِلْقَاءَ مَدْیَنِ دَوْلَتِہٖ مَطَایَا الْاٰمَالِ مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمِیْقٍ اَللّٰھُمَّ کَمَا[۳] اَیَّدْتَّ لِاِعْلَاءِ کَلِمَتِکَ فَاَیِّدْہُ وَکَمَا نَوَّرْتَ خُلْدَہٗ لِتَنْظِمَ مَصَالِحَ خَلْقِکَ فَخَلِّدْہُ

ترجمہ : ــــــ اور وہ زمانہ والوں پر عدل واحسان کو پھیلانے کی وجہ سے چھا گئے اور ان میں سے ارباب علم وفضل کو مسلسل انعامات اور غیر متناہی فضیلتوں کے ساتھ خاص کیا انہوں نے علم والوں کے لئے کمال کے مرتبے کو بلند کیا اور دین والوں کے لئے بزرگی کی منزلوں کو قائم کیا اور فضل والوں کے لئے فضل وبخشش کے بازو کو جھکا دیا یہاں تک کہ ان کی بلند بارگاہ کی جانب دور دراز مقامات سے سرمایہ علوم سمٹ کر آگئے اور ان کی حکومت کے شہر کی جانب امیدوں کی سواریاں دور دور جگہوں سے متوجہ ہوگئیں۔ یا اللہ جس طرح تو نے اپنے کلمہ کو بلند کرنے کے لئے اس کی تائید فرمائی ہے اسی طرح

اس کو تادیر قائم رکھا اور جس طرح تو نے اپنی مخلوق کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے اس کے دل کو منور فرمایا ہے اسی طرح اس کو ہمیشہ باقی رکھ ۔

تشریح : ـــــ قولہ[۱] وھو الذی :۔ اس عبارت سے بھی اگرچہ مدح باری تعالیٰ بیان کی جاتی ہے لیکن اس سے دوسرے فنون کی طرف تلمیح بھی مقصود ہے جو یہاں پر عام کے بعد خاص کو بیان کیا گیا ہے نیز رفع ۔ نصب ۔ جر تینوں کو بالترتیب بیان کیا گیا مزید برآں یہ کہ نصب کیساتھ مناصب کو اور خفض کیساتھ جناح کو بیان کیا گیا ہے جو اس کے مناسب ہے ۔

قولہ[۲] بفواضل :۔ فواضل جمع فاضلۃ اور فضائل جمع فضیلت بمعنی ذاتی خصلت یعنی علم و حسن و شجاعت وغیرہ مناصب جمع منصب بمعنی عہدہ ، مرتبہ ۔ اجلال بمعنی بڑائی و بزرگی بیان کرنا خفض بمعنی کسی کو نیچا دکھانا ۔ جناح بمعنی بازو ۔ بضائع جمع بضاعۃ بکسر باء بمعنی پونجی ۔ مرمی وہ جگہ ہے جہاں تیر پھینکا جائے مگر یہاں صرف جگہ مراد ہے سحیق بمعنی بعید ۔ تلقاء بمعنی جانب مطایا جمع مطیۃ بمعنی سواری ۔ آمال جمع امل بمعنی امید ، فج دو پہاڑوں کے درمیان کا راستہ ۔ عمیق بمعنی گہرا یعنی وہ راستہ جس پر لوگ بکثرت چلتے ہیں ۔

قولہ[۳] کما ابدتہ :۔ کاف جارہ جب ما کافہ پر داخل ہو تو تشبیہ کے لئے آتا ہے چنانچہ زید صدیقی کما عمرو اخی ۔ پس معنی یہ ہوا اَیِّدْہُ کما اَبَّدْتَہٗ ، وَخَلِّدْہُ کما نَوَّرْتَ خَلَدَہٗ ۔
اَیَّدَیہ تایِیداً قوی کرنا ۔ فابّد تابیداً ہمیشہ رکھنا ۔ خلّدہ تخلیداً ہمیشہ کے لئے رکھنا ۔

شعر :[۱] مَنْ قال آمین اَبقَی اللّٰہُ مُهجَتَہٗ فَاِنَّ ھٰذا دُعاءٌ یَشملُ البَشَرَ
فاِنْ[۲] وَقعَ فی حَیِّزِ القبُولِ فھو غایۃُ المقصُودِ ونھایۃُ المَامُولِ واللّٰہ[۳] تعالٰی اَسألُ اَنْ یُوَفِّقَنِی لِلصِّدقِ والصَّوابِ وَیجنبنی عن الخطلِ والاِضطرابِ اِنَّہٗ وَلِیُّ التَّوفیقِ و بیدہٖ اَزِمّۃُ التحقیقِ

ترجمہ : ـــــ جس نے آمین کہا ۔ اللہ تعالیٰ اس کی روح کو باقی رکھے ۔ بے شک یہ دعا ہے جو ہر فرد بشر کو شامل ہے تو اگر یہ شرح مقام قبول میں پہونچ جائے تو وہ مقصود کا منتہی اور امید کی انتہا ہے اور اللہ تعالیٰ ہی سے سوال کرتا ہوں کہ وہ مجھ کو سچائی اور درستگی کی توفیق دے اور مجھ کو خطاء و اضطراب سے بچائے وہی توفیق دینے کا مالک و مختار ہے اور اسی کے قبضہ قدرت میں تحقیق کا باگڈور ہے ۔

تشریح :۔ ـــــ قولہ[۱] من قال :۔ ہر دعاء پر آمین کہنا ہی چاہیئے لیکن دعاء مذکور پر جو آمین کہے اس کو بھی یہ دعاء دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کی مہجہ یعنی روح کو جسم میں باقی رکھے یعنی عمر میں درازی عطا فرمائے کیونکہ انسان کی زندگی میں درازی سے مراد روح کا جسم کے ساتھ باقی رہنا ہے ۔ یہ دعا کسی کے ساتھ خاص نہیں ۔ بلکہ ہر فرد بشر کے لئے کی جاتی ہے کہ جو بھی صدق دل سے آمین کہے ۔ اس کو یہ دعاء شامل ہے

قولہ[۲] فان وقع :۔ یعنی یہ شرح جس کو ہم نے عرق ریزی کر کے لکھا ہے اور اپنی قیمتی وقتوں کو لوگوں کے اصرار پر ضائع کیا ہے کاش مقبول ہو جائے تو میری ساری محنت و جانفشانی وصول ہو جائیگی اور زندگی کا مدعیٰ حل ہو جائے گا اور آخرت کی کامیابی و سرخروئی حاصل ہو جائیگی ۔

قولہ[۳] واللہ تعالیٰ :۔ یعنی ہر کام چونکہ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ہوتا ہے بالخصوص کتابوں کی تصنیفات اور ان کی شرحیں خدا کے خاص فضل و کرم سے ہی معرض وجود میں آتی ہیں اس لئے خدا سے دعا ہے کہ مجھ کو صحیح و درست بولنے اور لکھنے کی توفیق عطا فرمائے اور خطاؤں و لغزشوں سے محفوظ رکھے کیونکہ توفیق حقیقۃً خدا ہی کی طرف سے ہوتی ہے اور اسی کے قبضہ قدرت میں تحقیق کا باگڈور ہے ۔
خطل بمعنی خطا اور اضطراب بمعنی پریشانی ۔ ازمۃ جمع زمام بمعنی نکیل و باگڈور ہے توفیق کے معنی کی توضیح التشریح المنیب میں درج ہے ۔

قال[۱] بسم اللّٰہِ الرَّحمٰنِ الرَّحیمِ اَلحَمدُ[۲] لِلّٰہِ الَّذی اَبدَعَ[۳] نظامَ الوُجُودِ واخترعَ[۴] ماھیاتِ الاَشیاءِ بِمُقتضَی الجُودِ[۵] وَانشاءَ بقُدرتِہٖ اَنواعَ الجَواھِرِ[۶] العقلیۃِ وافاضَ برحمتہٖ حرکاتِ الاَجرامِ[۷] الفلکیۃِ

ترجمہ :۔ ـــــــ فرمایا مصنف نے بسم اللہ الخ یعنی اللہ کے نام سے شروع جو بڑا مہربان نہایت رحم والا تمام تعریف اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے جس نے موجودات کے نظام کو بغیر نمونہ کے پیدا فرمایا اور چیزوں کی ماہیتوں کو اپنے فضل و بخشش کے تقاضے کے مطابق خلق فرمایا۔ اور جواہر عقلیہ کی انواع و اقسام کو اپنی قدرت کاملہ سے پیدا فرمایا اور اجسام فلکیہ کے محرکات کو اپنی رحمت سے فیضان بخشا!

تشریح : ـــــــ قولہ قال :۔ متن کا نام تسمیہ ہے جو قال کے بعد بیان کیا جائے گا اور شرح کا نام قطبی ہے جو اقولُ کے بعد بیان کیا جائے گا۔ وہ خطبہ جو یہاں بیان کیا جاتا ہے متن کا ہے اور اس سے قبل جو خطبہ گذرا وہ شرح کا ہے۔

بیانہ الحمد للہ الذی :۔ تسمیہ اور حمد کی یہ عبارت بعینہ وہ ہے جو مرقات کی خطبہ میں ہے اور اس کی شرح مرسات میں چونکہ گذر چکی ہے اس لئے یہاں اس کو دوبارہ بیان نہیں کیا جاتا ہے البتہ اگلی عبارت کہ وہ مختلف عنوانات کیساتھ مذکور ہے۔ اس لئے اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔

بیانہ ابدع :۔ تخلیق بمعنی پیدائش کی تین صورتیں ہیں (۱) ابداع (۲) تکوین (۳) احداث۔ تخلیق ہی کو ایجاد و اختراع کہا جاتا ہے لیکن ابداع جس کو انشاء بھی کہا جاتا ہے اس تخلیق کو کہتے ہیں جو مسبوق بمادہ و زمان نہ ہو اور تکوین اس تخلیق کو کہتے ہیں جو مسبوق بمادہ ہو اور احداث اس تخلیق کو کہتے ہیں جو مسبوق بزمان ہو ابداع کا اطلاق نظام وجود کی تخلیق پر اس لئے کیا گیا کہ وہ مجموعہ جو مادہ و زمان و مجردات پر مشتمل ہو محال ہے کہ مسبوق بمادہ و زمان ہو۔

بیانہ ماھیات :۔ ماہیت و حقیقت و ہویت تینوں حقیقۃً اگرچہ ایک ہیں لیکن اعتباراً ان میں یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ ما بہ الشئ ہو ہو اگر ماخوذ من حیث ہو ہو ہو تو اس کو ماہیت کہا جاتا ہے اور اگر ماخوذ بشرط وجود خارجی ہو تو اس کو حقیقت کہا جاتا ہے اور اگر ماخوذ مع التشخص ہو تو اس کو ہویت کہا جاتا ہے۔

قولہ جود :۔ اس بخشش کو کہا جاتا ہے جو کسی عوض یا غرض کی وجہ سے نہ ہو جیسا کہ موجودات کی پیدائش کا نفع واجب تعالیٰ کی طرف رجوع نہیں کرتا ہے۔

بیانہ الجواھر العقلیۃ :۔ جواہر جمع جوہر وہ اس ماہیت کو کہا جاتا ہے جو اگر خارج میں موجود ہو تو موضوع میں نہ ہو یعنی جس کا وجود خارج میں محل اور نہ موضوع کا تابع ہو جیسے اجسام و نفوس وغیرہ اور جس ماہیت کا وجود خارجی میں موضوع کے تابع ہو اس کو عرض کہا جاتا ہے جیسے رنگ و دیگر کیفیات اور لفظ جواہر کی نسبت جو عقل کی طرف ہے وہ از قبیل نسبت عام الی الخاص ہے۔

بیانہ الاجرام الفلکیہ ۔ اجرام جمع جرم بمعنی جسم معنی و وزن دونوں کے اعتبار سے اور اجرام کی نسبت جو فلک کی طرف ہے از قبیل نسبت عام الی الخاص ہے۔ محرکات بصیغہ اسم فاعل سے مراد نفوس فلکیہ ہے کما تقرر عند الحکماء۔

وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی ذَوَاتِ الْاَنْفُسِ الْقُدْسِیَّۃِ الْمُنَزَّہَۃِ عَنِ الْکُدُوْرَاتِ الْاِنْسِیَّۃِ خُصُوْصاً عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَاحِبِ الْاٰیَاتِ وَالْمُعْجِزَاتِ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہِ التَّابِعِیْنَ لِلْحُجَجِ وَالْبَیِّنَاتِ

ترجمہ : ـــــــ اور صلوٰۃ نازل ہو ان پاک نفوس پر جو انسانی کدورات سے منزہ ہیں خاص کر ہمارے آقا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر جو آیات و معجزات والے ہیں اور ان کے آل اور ان تمام اصحاب پر جو دلائل و براہین کے اتباع کرنے والے ہیں۔

تشریح : ـــــــ بیانہ والصلوٰۃ :۔ صلوٰۃ کی نسبت جب بندوں کی طرف ہو تو بمعنی طلب رحمت ہے اور اگر نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو اس سے طلب کا معنی مجرد کر لیا جاتا ہے۔ صرف رحمت مجازاً مراد لیا جاتا ہے۔ تفصیل التشریح المنیب میں درج ہے۔ ذوات جمع ذات اور انفس جمع نفس۔ قدسیہ اس کی صفت ہے۔ مراد ذوات انفس قدسیہ سے انبیاء کرام ہیں۔ المنزھۃ پاک وصاف۔ کدورات جمع کدورۃ بمعنی آلودگی۔ گندگی انسانی و بشری کمزوریاں۔

بیانہ الآیات :۔ آیات جمع آیت مراد قرآن کریم ممکن ہے آیات سے مراد اس کا لغوی معنی نشانیاں ہوں اس اعتبار سے معجزات خاص ہوں گے۔ اور آیات عام تو معجزات کا ذکر آیات کے بعد

تخصیص بعد تعمیم کے قبیل سے ہوگا جو شرف وتعظیم کے لئے آیا کرتا ہے ۔

معجزات جمع معجزہ لغت میں وہ عاجز کرنے والا اور اصطلاح میں وہ نشانیاں مراد ہیں جو اللہ تعالیٰ اپنے نبیوں اور رسولوں کو اظہار نبوت ورسالت کے بعد بطور دلیل عطا فرماتا ہے۔ جو نشانیاں اظہار نبوت سے قبل نبی ورسول سے صادر ہوں ان کو ارہاص کہا جاتا ہے اور اگر وہ نشانیاں جو خلاف عادت اولیاء کرام سے سرزد ہوں تو ان کو کرامت کہا جاتا ہے جو نشانیاں خلاف عادت کفار سے سرزد ہوں ۔ ان کو استدراج کہا جاتا ہے ۔

معجزہ کی دو صورتیں ہیں ایک بصورت حسی چنانچہ کوڑھ والے کو چھوڑ دیا تو اچھا ہو گیا تھوڑے پانی کو زیادہ کر دیا ۔ دوسری بصورت باطنی چنانچہ انسان کی طبیعت میں تبدیلی پیدا کر دے بدکار کو نیکوکار کر دے

بیانہ[۳] وعلیٰ آلہ : ۔ آل واصحاب کی تفصیل التشریح المنیب میں درج ہے ۔ التابعین صفت ہے اصحاب کی یا آل واصحاب دونوں کی ۔ حجج جمع حجۃ بمعنی برہان اور بینات جمع بینۃ بمعنی دلیل ۔ دونوں ایک دوسرے معنی پر محمول ہوتے ہیں البتہ ان کے اندر یہ اعتباری فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حجت وہ ہے جس سے قطعیت مستفاد ہوتی ہے اور بینہ عام ہے کہ اس سے قطعیت بھی مستفاد ہوتی ہے ۔ اور ظنیت بھی ۔

وَبَعْدُ فَلَمَّا[۱] كَانَ بِاتِّفَاقِ اَهْلِ الْعَقْلِ وَاطِّبَاقِ[۲] ذَوِي الْفَضْلِ اَنَّ الْعُلُوْمَ سِيَّمَا الْيَقِيْنِيَّةُ اَعْلَى الْمَطَالِبِ وَاَبْهَى الْمَنَاقِبِ وَاَنَّ صَاحِبَهَا اَشْرَفُ الْاَشْخَاصِ الْبَشَرِيَّةِ وَنَفْسَهٗ اَسْرَعُ اتِّصَالًا بِالْعُقُوْلِ الْمَلَكِيَّةِ وَكَانَ الْاِطِّلَاعُ عَلٰى دَقَائِقِهَا وَالْاِحَاطَةُ بِكُنْهِ حَقَائِقِهَا لَا يُمْكِنُ اِلَّا بِالْعِلْمِ الْمَوْسُوْمِ بِالْمَنْطِقِ اِذْ بِهٖ يُعْرَفُ صِحَّتُهَا مِنْ سُقْمِهَا وَغَثُّهَا مِنْ سَمِيْنِهَا

ترجمہ : ۔ ـــــ اور حمد وصلوٰۃ کے بعد تو جب کہ اہل عقل کا اتفاق ہے اور فضل والوں کا اجماع

ہے کہ علوم خاص کر علوم یقینیہ اعلیٰ درجہ کے مطالب اور قابل فخر مناقب سے ہیں اور اس پر ان کا اتفاق ہے کہ علم والے لوگوں میں اشرف ہیں اور علم والے کا نفس عقول ملکیہ کے ساتھ متصل ہونے میں سرعت کرتا ہے اور علوم کے دقائق پر باخبر ہونا اور ان کی حقیقتوں کا کماحقہ احاطہ کرنا بجز اس علم کے ممکن نہیں کہ جس کا نام منطق رکھا جاتا ہے ۔ اس لئے کہ اس کے ذریعہ علوم کی صحت اس کی بیماری سے پہچانی جاتی ہے اور ان کا دبلاپن ان کے موٹاپن سے پہچانا جاتا ہے ۔

تشریح : ـــــ قولہ[۱] فلما کان ۔ فا کا دخول توہم اما کی وجہ سے ہے یا اس وجہ سے کہ بعد سے پہلے اما مقدر ہے ۔ اس عبارت سے تسمیہ کی تصنیف کی وجہ بیان کی جاتی ہے کہ (۱) اہل عقل اور ارباب فضل کا اتفاق ہے کہ علوم میں بالخصوص علوم یقینیہ اعلیٰ درجہ کے مطالب اور قابل فخر مناقب سے ہیں ۔ (۲) اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ علوم یقینیہ والے لوگوں میں اشرف ہوتے ہیں (۳) اس پر ان کا اتفاق ہے کہ علوم یقینیہ والے کا نفس عقول ملکیہ کے ساتھ متصل ہونے میں سرعت کرتا ہے (۴) علوم کے دقائق پر مطلع اور ان کی حقیقتوں کا کماحقہ احاطہ کرنا علوم یقینیہ میں سے بجز اس علم کے ممکن نہیں کہ جس کا نام منطق رکھا جاتا ہے

بیانہ[۲] : ۔ اطباق ۔ اطباق بمعنی اجماع وایک رائے ہونا ۔ مناقب جمع منقبۃ بمعنی عمدہ فعل اور قابل فخر کام ۔ عقول جمع عقل ۔ مراد عقول ملکیہ سے عقول عشرہ ہیں دقائق جمع دقیقۃ بمعنی باریک گہری بات ، حقائق جمع حقیقت ۔ سقیم بمعنی بیماری غث بمعنی کھوٹ ۔ دبلاپن ۔ سمین بمعنی موٹاپن

فَاَشَارَ[۱] اِلَیَّ مَنْ سَعِدَ[۲] بِلُطْفِ الْحَقِّ وَامْتَازَ بِتَائِيْدِهٖ مِنْ بَيْنِ كَافَّةِ الْخَلْقِ وَمَالَ اِلٰى جَنَابِهِ الدَّانِيْ وَالْقَاصِيْ وَاَفْلَحَ بِمُتَابَعَتِهِ الْمُطِيْعُ وَالْعَاصِيْ

ترجمہ : ـــــ پس مجھ کو اشارہ کیا اس شخص نے جو اللہ تعالیٰ کے لطف وکرم سے نیک بخت اور اس کی مدد سے پوری مخلوق میں ممتاز ہے اور اس کی بارگاہ کی جانب نزدیک ودور والا مائل ہوا اور فرمانبردار

اور نافرمان اس کی اتباع کر کے فلاح پا گیا۔

تشریح: — بیانہ[1] فاشار۔ یعنی علوم میں بالخصوص علوم یقینیہ اور علوم یقینیہ میں علم منطق کو جب کافی اہمیت حاصل ہے و بیش تر خوبیاں اس میں پائی جاتی ہیں تو مجھے ایک عظیم المرتبت اور باوقار شخصیت نے اس فن میں ایک ایسی کتاب لکھنے کا اشارہ فرمایا جو تمام اصول و ضوابط کا جامع ہو۔ کتاب اگرچہ مختصر ہو لیکن تمام مسائل اس میں موجود ہوں۔ لیکن چونکہ اشارہ کوئی معمولی انسان کا نہیں تھا اور نہ ہی کوئی بیکار کتاب لکھنے کا تھا اس لئے میں نے اس کی تصنیف میں کوئی تامل نہ کیا اور اول فرصت میں پایۂ تکمیل کو پہونچا دیا۔

بیانہ[2] من سعد۔ مَن اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر اشار فعل کا فاعل ہے۔ سعد فعل ماضی معروف بمعنی نیک ہونا اور بلطف میں باسعد کے ساتھ متعلق ہے اور امتاز کا عطف سعد پر ہے کافۃ بمعنی پورا ہونا۔ دانی بمعنی قریب رہنے والا۔ قاصی بمعنی دور رہنے والا فاعل ہیں مال فعل کا۔ اسی طرح مطیع بمعنی فرمانبردار اور عاصی بمعنی نافرمان فاعل ہیں افلح فعل کا۔

وہو[1] المولی الصدرُ الصاحبُ المعظّمُ العالمُ الفاضلُ المقبولُ المنعمُ المحسنُ الحسیبُ النسیبُ ذو المناقبِ والمفاخرِ شمسُ الملّۃِ والدینِ بہاءُ الاسلامِ والمسلمینَ قدوۃُ الاکابرِ والاماثلِ ملکُ الصدورِ والافاضلِ قطبُ الاعالی فلکُ المعالی محمدُ بنُ المولی الصدرِ المعظّمِ الصاحبِ الاعظمِ دستورِ الآفاقِ آصفِ الزمانِ ملکِ وزراءِ الشرقِ والغربِ دیوانِ الممالکِ بہاءِ الحقّ والدینِ ومؤیّدِ علماءِ الاسلامِ والمسلمین قطبِ الملوکِ والسلاطینِ محمدٍ ادامَ اللہُ ظلالہما وضاعفَ جلالہما الذی مع حداثۃِ سنہٖ فاقَ بالسعادۃِ الابدیّۃِ والکراماتِ السرمدیۃِ واختصَّ بالفضائلِ الجمیلۃِ والخصائلِ الحمیدۃِ بتحریرِ[2] کتابٍ فی المنطقِ جامعٍ لقواعدِہٖ

ترجمہ: — اور وہ مولیٰ و صدر ہے صاحب معظم یعنی وزیر اعظم۔ عالم فاضل انعام کرنے والا حسب و نسب والا التعریف و فخر والا ملت و دین کا آفتاب اسلام اور مسلمانوں کے لئے رونق اکابر و اماثل کا پیشوا صدور و افاضل کا بادشاہ۔ بلندیوں کا قطب رفعتوں کا آسمان ہے جن کا نام محمد ہے جو بیٹا ہے مولیٰ صدر معظم کا جو صاحب اعظم ہے سارے جہاں کا وزیر، زمانہ کا آصف، پورب و پچھم کے وزیروں کا بادشاہ ملکوں کے دفتر کا مالک حق و دین کا رونق ہے اور اسلام و مسلمانوں کے علماء کا تائید یافتہ بادشاہوں و سلاطین کا قطب جن کا نام محمد ہے اللہ تعالیٰ دونوں کا سایہ دراز فرمائے اور ان دونوں کی بزرگی کو دوبالا کرے جو اپنی نوعمری اور کم سنی کے باوجود ابدی سعادتوں اور سرمدی کرامتوں پر فائز ہے جو بہترین فضائل اور خصائل کیساتھ مخصوص ہے۔ اشارہ کیا علم منطق میں ایک ایسی کتاب کے تحریر کرنے کا جو قواعد منطق کے جامع ہو اور منطق کے اصول و ضوابط پر حاوی ہو۔

تشریح: — قولہ[1] وہو المولیٰ: ماقبل میں صفتوں کا ذکر تھا اور یہ ان کے موصوف کا ذکر ہے کہ وہ آقا و صدر و فاضل ہونے کے علاوہ مقبول و انعام کنندہ اور حسب و نسب والا بھی ہے۔ جن کا نام محمد اور اتفاق سے ان کے والد کا نام بھی محمد ہی ہے

مفاخر جمع مفخرۃ بمعنی وہ چیز جس پر فخر کیا جائے۔ قدوۃ بمعنی آگے چلنے والا اکابر جمع اکبر بمعنی بڑا اور اماثل جمع امثل بمعنی افضل۔ اعالی جمع اعلیٰ۔ معالی جمع عالی بمعنی بلند۔

قولہ[2] بتحریر۔ اس عبارت کا تعلق اشار فعل کے ساتھ ہے یعنی گرامی قدر شخص نے مجھ سے علم منطق میں ایک ایسی کتاب لکھنے کا اشارہ فرمایا جو قواعد منطق کا جامع اور اصول و ضوابط پر حاوی ہو۔ اشارہ کرنے سے مراد یہاں حکم دینا ہے۔ اس لفظ سے یہ تلمیح مقصود ہے کہ بڑے لوگوں کا اشارہ ہی بدرجہ حکم ہوتا ہے اس لئے کہ عقلمند کے لئے اشارہ ہی کافی ہوتا ہے العاقل تکفیہ الاشارۃ

فبادرتُ[1] الی مقتضیٰ اشارتہٖ وشرعتُ فی تبتہٖ وکتابتہٖ مستلزماً ان لا اخلّ بشیءٍ یعتدّ بہٖ من القواعدِ والضوابطِ مع زیاداتٍ ونکتٍ لطیفۃٍ من[2] عندی غیرِ تابعٍ

لِاَحَدٍ مِنَ الخلائق بل للحقّ الصّریح الذی لایاتیہ الباطلُ من بینِ یدیہ ولا من خلفہ وسمّیتُہٗ بالرسالۃِ الشمسیۃِ فی القواعدِ المنطقیۃِ

ترجمہ:۔۔۔۔ تو میں نے اس کے اشارہ کے مقتضی کی طرف سبقت کی اور اس کے ثابت کرنے اور لکھنے میں لگ گیا اس بات کا التزام کرتے ہوئے کہ کوئی معتد بہ چیز قواعد وضوابط میں سے نہ چھوڑوں اور ساتھ ہی شریف اضافوں اور لطیف نکتوں کو اپنی جانب سے اضافہ کرنے کے ساتھ مخلوقات میں کسی کے اتباع کئے بغیر بلکہ حق صریح کا اتباع کرتے ہوئے جس میں باطل یعنی خلاف واقع بات یا مسئلہ نہ سامنے سے داخل ہو سکا اور نہ پیچھے سے اور اس کا نام میں نے رسالہ شمسیہ فی قواعد منطقیہ رکھا ہے۔

تشریح:۔۔۔۔ بیانہٗ فبادرت۔ یعنی علوم عقلیہ میں منطق کو جب اہمیت حاصل ہے اور اس فن میں کتاب لکھنے کے لئے ایک عظیم المرتبت شخص نے اشارہ کیا تو میں نے کہنے کے مطابق ایک ایسی کتاب لکھنے کی طرف سبقت لے گیا جس میں سارے معتد بہ قواعد وضوابط موجود ہوں۔ ساتھ ہی عمدہ اضافوں اور لطیف نکتوں کو بھی تحریر میں لایا جائے۔

زیادات. جمع زیادۃ بمعنی اضافہ۔ شریفۃ اس کی صفت بمعنی عمدہ۔ نکت. جمع نکتہ بمعنی نادر ودقیق بات۔ لطیفۃ اس کی صفت بمعنی بہتر وباریک۔

بیانہٗ من عندی۔ یعنی جو اضافہ میری طرف سے ہوگا وہ میری تحقیق ہوگا کسی مخلوق کا تابع نہیں۔ البتہ حق صریح کا تابع ضرور ہوگا جس کے پاس باطل یعنی خلاف واقع بات نہیں آتی ہے نہ سامنے سے اور نہ پیچھے سے۔

بیانہٗ سمیتہٗ۔ یعنی مذکورہ کتابچہ کا نام میں نے رسالہ شمسیہ فی قواعد منطقیہ رکھا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس رسالہ کی طرف لکھنے کا اشارہ اگرچہ ایک عظیم المرتبت بزرگ نے کیا لیکن چونکہ اپنے ایک عزیز شاگرد خواجہ شمس الدین کو قواعد منطق حفظ کرانا اصل مقصود تھا اس لئے اس کے نام سے

اس رسالہ کا نام رکھ دیا گیا!

رتّبتُہٗ علی مقدّمۃٍ وثلاثِ مقالاتٍ وخاتمۃٍ مُعتصِمًا بحبلِ التوفیقِ من واہبِ العقلِ ومتوکّلاً علی جودِہِ المفیضِ للخیرِ والعدلِ اِنّہٗ خیرُ موفّقٍ ومُعینٍ

ترجمہ:۔۔۔۔ اور اس کو میں نے ایک مقدمہ اور تین مقالات اور ایک خاتمہ پر ترتیب دیا عقل کے عطا کرنے والے سے توفیق کی رسی کو مضبوطی سے پکڑتے ہوئے اور اس کے اس جود وسخاوت پر بھروسہ کرتے ہوئے جو خیر وعدل کو جاری کرنے والا ہے وہی بہترین توفیق دینے والا اور مددگار ہے۔

تشریح:۔۔۔۔ بیانہٗ رتّبتہٗ۔ رسالہ شمسیہ کا یہ اجمالی بیان ہے کہ اس کو ایک مقدمہ اور تین مقالے اور ایک خاتمہ پر ترتیب دیا گیا ہے جیسا کہ مصنفین کا یہ طریقہ ہے کہ وہ شروع کتاب ہی میں ایسا خاکہ بیان کر دیتے ہیں جس سے کتاب پڑھنے والے کو شروع ہی میں بصیرت پیدا ہو جاتی ہے

بیانہٗ معتصمًا۔ ترکیب میں وہ رتّبتُ کے فاعل سے حال واقع ہے یعنی پوری کتاب کی ترتیب اس حال میں ہوئی کہ مصنف توفیق کی رسی کو مضبوطی سے پکڑے ہوئے ہے۔ سوال پیدا ہوا کہ یہ توفیق کس کی ہے؟ جواب دیا گیا کہ عقل کے عطا کرنے والے کی یعنی خدائے تعالیٰ نے عقل کو اس قابل بنا دیا کہ مذکورہ حسین صورتوں میں کتاب کو زیور تصنیف سے آراستہ کرے۔

بیانہٗ متوکلاً۔ اس کا عطف معتصمًا پر ہے یعنی کتاب مذکور کو جو لکھا گیا اپنے ذہن ودماغ پر بھروسہ کرتے ہوئے نہیں بلکہ اس مالک حقیقی پر اعتماد کرتے ہوئے کہ اس کی صفات کریمانہ سے جود وسخا بھی ہے کہ جس سے خیر وعدل کا فیضان ہوتا ہے۔ بس اسی پر نظر جما کر یہ کتاب معرض وجود میں آئی کیونکہ وہی بہترین توفیق دینے والا اور اچھا مددگار ہے۔

عدل وہ ہے جو محنت کے مطابق صلہ ہو اور خیر وہ فضل و احسان ہے جو محنت سے زائد بلکہ اس کے سوا عطا کرے۔

اَمَّا الْمُقَدَّمَۃُ فَفِیْہَا بَحْثَانِ اَلْاَوَّلُ فِیْ مَاہِیَّۃِ الْمَنْطِقِ وَبَیَانِ الْحَاجَۃِ اِلَیْہِ

ترجمہ:—— لیکن مقدمہ تو اس میں دو بحثیں ہیں۔ پہلی بحث ماہیۃ منطق اور بیان حاجت الیہ میں۔

تشریح:—— بیانہ اَمَّا الْمُقَدَّمَۃ۔ مذکورہ بالا امور اربعہ میں سے اب ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے لیکن مقدمہ تو اس میں دو بحثیں ہیں۔ پہلی بحث ماہیت منطق اور بیان حاجت الیہ یعنی غرض کے بیان میں اور دوسری بحث موضوع منطق کے بیان میں۔

اَقُوْلُ اَلرِّسَالَۃُ مُرَتَّبَۃٌ عَلٰی مُقَدَّمَۃٍ وَثَلٰثِ مَقَالَاتٍ وَخَاتِمَۃٍ اَمَّا الْمُقَدَّمَۃُ فَفِیْ مَاہِیَّۃِ الْمَنْطِقِ وَبَیَانِ الْحَاجَۃِ اِلَیْہِ وَمَوْضُوْعِہٖ وَاَمَّا الْمَقَالَاتُ فَاُوْلٰہَا فِی الْمُفْرَدَاتِ وَالثَّانِیَۃُ فِی الْقَضَایَا وَاَحْکَامِہَا وَالثَّالِثَۃُ فِی الْقِیَاسِ وَاَمَّا الْخَاتِمَۃُ فَفِیْ مَوَادِ الْاَقْیِسَۃِ وَاَجْزَاءِ الْعُلُوْمِ

ترجمہ:—— میں کہتا ہوں کہ رسالہ شمسیہ ایک مقدمہ اور تین مقالات اور ایک خاتمہ پر ترتیب دیا گیا ہے لیکن مقدمہ تو وہ منطق کی ماہیت اور بیانِ حاجت الیہ اور اس کے موضوع کے بیان میں ہے لیکن مقالات تو وہ تین ہیں پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں اور دوسرا قضایا اور ان کے احکام کے بیان میں اور تیسرا قیاس کے بیان میں اور لیکن خاتمہ تو قیاسوں کے مادے اور اجزائے علوم کے بیان میں ہے۔

تشریح:—— قولہ اقول الرسالۃ۔ اقول سے جو بیان کیا جائیگا وہ شرح کی عبارت ہوگی لہٰذا اس کا قائل شارح علامہ قطب الدین رازی ہیں اور الرسالۃ سے یہ اشارہ ہے کہ متن کے اندر رتبتہ، میں ضمیر کا مرجع لفظ رسالہ ہے اگرچہ ضمیر مرجع کے مطابق نہیں کہ ضمیر مذکر ہے اور مرجع مؤنث لیکن چونکہ رسالہ سے مراد کتاب ہے اس لئے اس کو ضمیر کا مرجع قرار دیا جا سکتا ہے کہ وہ مؤنث لفظی ہے جو قاعدہ مذکورہ سے مستثنیٰ ہے جیسے طلحہ وغیرہ لیکن بہتر ہے مرجع کتاب ہی کو قرار دیا جائے لہٰذا اس تقدیر پر اس کا معطوف علیہ سمیتہ، ہوگا اور متن کے اندر ما قبل کی عبارت ثبتہ، وکتابہ وغیرہ کے مطابق بھی ہو جائے۔ کیونکہ ان کا مرجع کتاب قرار دیا گیا ہے۔

قولہ اَمَّا الْمُقَدَّمَۃ۔ یعنی مقدمہ میں یہ تین چیزیں بیان کی جاتی ہیں۔ منطق کی ماہیت اور اس کا موضوع اور غرض ہر ایک کی تفصیل آگے مذکور ہے۔ لیکن مقدمہ لغت میں لشکر کے اس حصہ کو کہا جاتا ہے جو لشکر سے آگے ہو اور اصطلاح میں اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر بولا جاتا ہے ایک وہ ہے جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو اور دوسرا وہ ہے جس کو مقاصد سے پہلے اس لئے بیان کیا جائے کہ مقاصد کا اس سے ربط و تعلق پیدا ہو اور مقاصد میں نفع بخشے معنیٰ اول کے اعتبار سے مقدمہ کو مقدمۃ العلم کہا جاتا ہے اور معنیٰ دوم کے اعتبار سے مقدمۃ الکتاب! مزید تفصیلات التشریح المنیب میں دیکھئے

قولہ اَمَّا الْمَقَالَات۔ مقالات جمع ہے مقالہ بالفتح کی۔ لغت میں اس کا معنی ہے گفتار یعنی بچو اور اصطلاح میں کلام کا وہ حصہ ہے جو جنس مقاصد پر دلالت کرے کما علیٰ حاشیہ سعدیہ مقالہ تین ہیں پہلا مفردات کے بیان میں جیسے کلیات خمسہ اور معرف کی چاروں قسمیں۔ دوسرا قضایا اور اس کے احکام کے بیان میں۔ قضایا مثلاً قضیہ حملیہ و شرطیہ و معدولہ وغیرہ۔ احکام مثلاً عکس مستوی و عکس نقیض۔ تناقض وغیرہ۔ تیسرا قیاس کے بیان میں جیسے اشکال اربعہ۔ سوال کلیات خمسہ کو مفردات میں شمار کرنا درست ہے لیکن معرفات کو نہیں کہ اس میں ترکیب پائی جاتی ہے؟ جواب مفرد چار امور

کے معنی میں آتا ہے (۱) مفرد سے مراد وہ ہے جو مثنی و مجموع کے مقابل میں ہو چنانچہ کہا جاتا ہے ہٰذا مفردٌ لیس بمثنی و مجموعٍ لہٰذا وہ بمعنی واحد ہوگا (۲) مفرد سے مراد وہ ہے جو مضاف کے مقابل میں ہو چنانچہ بولا جاتا ہے ہٰذا مفردٌ لیس بمضافٍ (۳) مفرد سے مراد وہ ہے جو مرکب کے مقابل میں ہو چنانچہ بحث الفاظ میں آئیگا (۴) مفرد سے مراد وہ ہے جو جملہ کے مقابل میں ہو چنانچہ کہا جاتا ہے ہٰذا مفردٌ لیس بجملۃٍ اور یہاں یہی آخری صورت مراد ہے کیونکہ مفردات یہاں قضایا کے مقابل میں مذکور ہے پس اس تقدیر پر معرفات بھی مفردات میں داخل ہوجائیں گے کیوں کہ وہ جملہ کے مقابل ہیں۔

قولہ اما الخاتمۃ۔ یعنی کتاب کے خاتمہ میں دو چیزیں مذکور ہوں گی ایک قیاس کے مادے مثلاً صناعات خمسہ یعنی برہانی۔ جدلی۔ خطابی۔ شعری۔ سفسطی اور دوسرا اجزاء علوم مثلاً موضوعات مبادی۔ مسائل وغیرہ۔

وَ اِنَّمَا رَتَّبَهَا عَلَيْهَا لِاَنَّ مَا يُبْحَثُ اَنَّ الْعِلْمَ فِي الْمَنْطِقِ اَمَّا اَنْ يَتَوَقَّفَ الشُّرُوْعُ فِيْهِ عَلَيْهِ اَوْ لَا فَاِنْ كَانَ الْاَوَّلُ فَهُوَ الْمُقَدَّمَةُ وَاِنْ كَانَ الثَّانِيْ فَاِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ الْبَحْثُ فِيْهِ عَنِ الْمُفْرَدَاتِ فَهُوَ الْمَقَالَةُ الْاُوْلٰى

ترجمہ: ——— اور مصنف نے اپنے رسالہ کو مذکورہ عنوانات پر اس لئے مرتب فرمایا کہ وہ امور جن کا منطق میں جاننا ضروری ہے آیا ایسے ہوں گے کہ شروع کرنا ان پر موقوف ہے یا نہیں پس اگر اول ہے تو وہ مقدمہ ہے اور اگر ثانی ہے تو بحث اس میں مفردات سے ہوگی تو وہ مقالہ اولیٰ ہے۔

تشریح: ——— قولہ وانما رتبہا۔ یہ دلیل ہے اس دعویٰ مذکور کی کہ یہ رسالہ مذکورہ بالا پانچ ہی امور پر مرتب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ منطق میں جن امور کا جاننا ضروری ہے آیا وہ ان میں سے ہیکہ جن پر علم کا شروع کرنا موقوف ہے یا نہیں اگر موقوف ہے تو مقدمہ ہے اور اگر موقوف نہیں تو اگر بحث مفردات سے ہے تو مقالہ اولیٰ ہے اور اگر بحث مرکبات سے ہے تو وہ مرکبات مقصودہ ہے یا غیر مقصودہ اگر مرکبات غیر مقصودہ ہے

تو وہ مقالہ ثانیہ ہے اور اگر مرکبات مقصودہ ہے تو اس میں نظر صرف بحسب صورت ہے یا بحسب مادہ اگر صرف بحسب صورت ہے تو وہ مقالہ ثالثہ ہے اور اگر صرف بحسب مادہ ہے تو وہ خاتمہ ہے اور یہ حصر چونکہ اثبات ونفی کے درمیان دائر ہے اس لئے وہ حصر عقلی ہے جو قطعیت کا فائدہ دیتا ہے۔

قولہ ما یجب۔ وجوب سے یہاں مراد وجوب عرفی ہے، وجوب عقلی نہیں کما صرح فی شرح المواقف اور بحث لغت میں تفتیش کرنے کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح میں محمول کو موضوع کیلئے ثابت کرنے کو کہا جاتا ہے۔

اَوْ عَنِ الْمُرَكَّبَاتِ فَلَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ الْبَحْثُ فِيْهِ عَنِ الْمُرَكَّبَاتِ الْغَيْرِ الْمَقْصُوْدَةِ بِالذَّاتِ فَهُوَ الْمَقَالَةُ الثَّانِيَةُ اَوْ عَنِ الْمُرَكَّبَاتِ الَّتِيْ هِيَ الْمَقَاصِدُ بِالذَّاتِ فَلَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ النَّظَرُ فِيْهَا مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ وَحْدَهَا وَهِيَ الْمَقَالَةُ الثَّالِثَةُ اَوْ مِنْ حَيْثُ الْمَادَّةِ وَهُوَ الْخَاتِمَةُ

ترجمہ: ——— یا بحث مرکبات سے ہوگی تو وہ اس سے خالی نہیں ہے یا تو بحث مرکبات غیر مقصودہ بالذات سے ہوگی تو وہ مقالہ ثانیہ ہے یا بحث ان مرکبات سے ہوگی کہ جو مقصود بالذات ہیں تو خالی نہیں آیا اس میں نظر صرف بحسب صورت ہوگی تو وہ مقالہ ثالثہ ہے یا بحسب مادہ ہوگی تو وہ خاتمہ ہے۔

تشریح: قولہ اوعن المرکبات۔ یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مرکبات کی جس طرح دو قسمیں گذریں ایک مقصودہ اور دوسری غیر مقصودہ اور دونوں کو الگ الگ مقالہ میں بیان کیا گیا اسی طرح مفردات کی بھی دو قسمیں ہیں ایک مقصودہ جیسے تعریفات اور دوسری غیر مقصودہ جیسے کلیات خمسہ وغیرہ لہٰذا مفردات کی ان دونوں قسموں کو بھی دو مقالہ میں بیان کرنا چاہئے ایک مقالہ میں کیوں بیان کیا گیا؟ جواب اس کا یہ ہے کہ مرکبات کی دونوں قسموں کے احکام اور ان کے لوازم چونکہ بہت زیادہ ہیں اس لئے اس

اشتباہ سے بچنے کے لئے ہر ایک کو الگ الگ مقالہ میں بیان کیا گیا اس کے برخلاف مفردات کی دو قسموں کے احکام ولوازم کہ اتنے زائد نہیں اس لئے ان کو ایک مقالہ میں کیا گیا۔

قولہ او من حیث المادۃ۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہیکہ پہلے یہ بتایا گیا تھا کہ خاتمہ میں دو چیزیں بیان کی جائیں گی ایک قیاس کے مادے اور دوسری اجزاء علوم لیکن دلیل حصر سے صرف ایک چیز یعنی قیاس کے مادے معلوم ہوتے ہیں۔ اجزاء علوم نہیں۔ جواب اس کا یہ کہ خاتمہ کے بیان سے مقصود قیاس کے مادے ہیں لیکن اجزاء علوم تو وہ چونکہ تبعًا بیان کیا گیا ہے تاکہ معلومات میں اضافہ ہو کیونکہ مطلوب کے ایصال میں اجزاء علوم کا کوئی دخل نہیں اس لئے دلیل حصر میں اجزاء علوم کو بیان نہیں کیا گیا۔

والمرادُ بالمقدمۃِ ھٰھنا ما یتوقّفُ علیہِ الشروعُ فی العلمِ ووجہُ توقّفِ الشروعِ امّا علٰی تصوّرِ العلمِ فلِاَنّ الشارعَ فی العلمِ لولم یتصوّر اوّلًا ذٰلک العلمَ ولکان طالبًا للمجہولِ المطلقِ

ترجمہ: — اور مقدمہ سے یہاں مراد وہ ہے کہ جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو اور شروع کے موقوف ہونے کی وجہ لیکن علم کے تصور پر اس لئے کہ کسی علم کا شروع کرنے والا اگر پہلے اس علم کا تصور نہ کرے گا تو وہ مجہول مطلق کا طلب کرنیوالا ہوگا۔

تشریح: قولہ والمراد یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ماقبل میں مقدمہ کے دو ہی معنی گذرے ہیں ایک معنی کے اعتبار سے اس کو مقدمۃ الکتاب کہا جاتا ہے اور دوسرا۔ معنی کے اعتبار سے مقدمۃ العلم! جبکہ مقدمہ قیاس کے اجزاء کو بھی کہا جاتا ہے مثلاً صغریٰ وکبریٰ، حد اوسط وغیرہ اور مقدمہ اس مضمون کو بھی کہا جاتا ہے جس پر دلیل کی صحت کا مدار ہے۔ جواب یہ کہ مقدمہ کا اطلاق اگرچہ چند معنوں پر ہوتا ہے لیکن یہاں اس سے مراد وہ ہے جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو۔

قولہ ووجہ توقف۔ جس چیز پر علم کا شروع کرنا موقوف ہے وہ چونکہ تین ہے تصور علم۔ موضوع علم۔ اور غرض اس لئے اس عبارت سے ہر ایک کی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ علم کا شروع کرنا اس کے تصور پر اس لئے موقوف ہیکہ علم کے شروع کرنے والے کو اگر اس علم کا تصور پہلے سے معلوم نہ ہو تو مجہول مطلق کا طلب کرنے والا کہا جائے گا یعنی جس کو طلب کرنے اور حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے وہ شئی خود اس کو معلوم نہیں ہے کہ کس کو حاصل کرے گا؟ اور طلب ایسی نامعلوم چیز کا کرنا ممنوع ہے کیونکہ مجہول مطلق کی جانب نفس کی توجہ محال ہوتی ہے۔

وفیہ نظرٌ لانّ قولہٗ "الشروعُ فی العلمِ یتوقّفُ علٰی تصوّرہٖ" اِنْ اَرادَ بہٖ التصوّرَ بوجہٍ مّا فمسلّمٌ لکن لا یلزمُ منہ انّہٗ لا بدّ من تصوّرہٖ برسمہٖ فلا یتمّ التقریبُ اذ المقصودُ بیانُ سببِ ایرادِ رسمِ العلمِ فی مفتتحِ الکلامِ واِنْ ارادَ بہٖ التصوّرَ برسمِہٖ فلا نسلّمُ انّہٗ لو لم یکنِ العلمُ متصوّرًا برسمِہٖ یلزمُ طلبُ المجہولِ المطلقِ وانّما یلزمُ ذٰلکَ لو لم یکنِ العلمُ متصوّرًا بوجہٍ مّن الوجوہِ وھو ممنوعٌ

ترجمہ: — اور قول مذکور میں اشکال ہے اس لئے کہ شارح کا قول کہ علم کا شروع کرنا اس کے تصور پر موقوف ہے اگر اس سے مراد شارح نے تصور بوجہٍ مّا لیا ہے۔ تو تسلیم ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا تصور برسمہ ضروری ہو لہٰذا تقریب تام نہ ہوگی اس لئے کہ مقصود، کلام یعنی کتاب کے شروع میں رسم علم کے لانے کے سبب کو بیان کرنا ہے اور اگر اس سے مراد شارح نے تصور برسمہ لیا ہے تو تسلیم نہیں کہ علم اگر متصور برسمہ نہ ہو تو طلب مجہول مطلق لازم آجاتا ہے اور جزایں نیست کہ وہ لازم آئیگا اگر علم کسی بھی اعتبار سے متصور نہ ہو حالانکہ وہ ممنوع ہے

تشریح: — قولہ وفیہ نظر۔ یعنی اس ملازمہ پر کہ علم اگر پہلے متصور نہ ہو تو طلب مجہول

مطلق لازم آئے گا، یہ اشکال وارد ہے کہ علم کے متصور ہونے سے مراد کیا ہے؟ اگر مراد تصور بوجہ ما ہے تو تسلیم ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ تصور برسمہ کو بیان کیا جائے لہٰذا تقریب تام نہ ہوگی یعنی دعویٰ دلیل کے مطابق نہ ہوگا اس لئے کہ مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ رسم علم کو شروع کتاب میں کیوں بیان کیا گیا؟ اور اگر مراد تصور برسمہ ہے تو ملازمہ تسلیم نہیں کیونکہ اس سے طلب مطلق لازم نہیں آتی ہے البتہ یہ اس وقت لازم آتی ہے جب کہ علم کسی بھی اعتبار سے متصور نہ ہو حالانکہ ایسا نہیں بلکہ علم متصور ہوتا ہے۔

قولہ یتوقف۔ توقف کی دو صورتیں ہیں (۱) لولاہ لامتنع یعنی اگر موقوف علیہ نہ ہو تو موقوف کا پایا جانا محال ہے (۲) مصحح دخول فاء یعنی موقوف علیہ اگر نہ پایا جائے تو موقوف کا پایا جانا ممکن ہو یعنی موقوف پایا بھی جا سکتا ہے اور نہیں بھی!

قولہ فلا یتم التقریب۔ تقریب لغت میں قریب کر دینے کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح میں دلیل کو اس طرح چلانے کو کہا جاتا ہے کہ مطلوب کو مستلزم ہو جائے بالفاظ دگر تقریب دلیل کو مدعیٰ کے مطابق کرنا ہے۔ وہ چونکہ یہاں مفقود ہے کیونکہ مدعیٰ تصور بوجہ ما ہے اور شروع کتاب میں تصور برسمہ بیان کیا گیا ہے اس لئے تقریب تام نہیں۔ رسم علم میں علم سے مراد منطق ہے اور مفتتح الکلام سے مراد اوائل کتاب ہے

فَالْأَوْلیٰ اَنْ یُقَالَ لَابُدَّ مِنْ تَصَوُّرِ الْعِلْمِ بِرَسْمِہٖ لِیَکُوْنَ الشَّارِعُ فِیْہِ عَلیٰ بَصِیْرَۃٍ فِیْ طَلَبِہٖ فَاِنَّہٗ اِذَا تَصَوَّرَ الْعِلْمَ بِرَسْمِہٖ وَقَفَ عَلیٰ جَمِیْعِ مَسَائِلِہٖ اِجْمَالًا حَتّیٰ اَنَّ کُلَّ مَسْئَلَۃٍ مِنْہُ تَرِدُ عَلَیْہِ عَلِمَ اَنَّھَا مِنْ ذٰلِکَ الْعِلْمِ کَمَا اَنَّ مَنْ اَرَادَ سُلُوْکَ طَرِیْقٍ لَمْ یُشَاھِدْہُ لٰکِنْ عَرَفَ اَمَارَاتِہٖ فَھُوَ عَلیٰ بَصِیْرَۃٍ فِیْ سُلُوْکِہٖ۔

ترجمہ: ــــــ پس بہتر یہ کہا جائے کہ ضروری ہے علم کا تصور برسمہ تاکہ علم کے شروع کرنیوالے

کو اس کی طلب میں بصیرت ہو جائے۔ کیونکہ جب وہ علم کا تصور برسمہ کرے گا تو اس کے تمام مسائل پر اجمالاً واقف ہو جائے گا یہاں تک کہ اس علم کا ہر مسئلہ جو اس کے سامنے وارد ہوگا وہ جان لے گا کہ بے شک یہ اسی علم سے ہے جس طرح وہ شخص جو ایسے راستہ پر چلنے کا ارادہ کرے جس کو اس نے پہلے سے نہیں دیکھا ہے لیکن وہ اس کی علامتوں اور نشانیوں کو پہچان لیا ہے تو وہ شخص اس راستے پر چلنے میں بصیرت پر ہوگا۔

تشریح: ــــــ قولہ فالاولیٰ۔ مخالفین کا قول جب باطل ہے تو اس کے جواب کو صواب یعنی درست کے ساتھ تعبیر کرنا چاہیے لیکن چونکہ توجیہ ممکن ہے اس لئے اس کو اولیٰ سے تعبیر کیا گیا۔ توجیہ اس کی یہ کہ یہاں پر دونوں شقیں اختیار کی جا سکتی ہیں اول یہ کہ تصور سے مراد تصور بوجہ ما ہے لیکن مصنف نے جو تصور برسمہ کو بیان کیا ہے اس سے تصور بوجہ ما بھی حاصل ہے کیونکہ تصور بوجہ ما مطلق علم کو کہا جاتا ہے اور مطلق کا وجود کسی بھی فرد کے ضمن میں ہوتا ہے لہٰذا تصور برسمہ فرد خاص ہے جو تصور بوجہ ما کو مستلزم ہے پس تقریب تام ہے کیونکہ مطلوب تک پہونچانے والے اگر دو راستے ہوں کہ ان میں سے اگر ایک کو اختیار کر لے اگرچہ دوسرا بھی مطلوب تک پہونچانے والا ہو تو نقص لازم نہیں آتا ہے دوم یہ کہ تصور سے مراد تصور برسمہ ہے لیکن اس پر علم کا شروع کرنا اس لئے موقوف ہے کہ تصور برسمہ سے علم کے شروع کرنے والے کو بصیرت حاصل ہو جاتی ہے اس لئے کہ تصور برسمہ سے اس کا اجمالاً علم حاصل ہو جاتا ہے۔

قولہ فانہ۔ یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ شروع کرنے والا بصیرت پر ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ شروع کرنے والا اگر اس علم کا تصور برسمہ کرے گا تو وہ تمام مسائل پر اجمالاً واقف ہو جائے گا۔ یعنی اس کے اندر تمام مسائل کے جان لینے کی استعداد و صلاحیت پیدا ہو جائے گی چنانچہ اگر کوئی دلّی جانے کا ارادہ کرے اور وہ کبھی دلی نہیں

دیکھا ہے تو اگر اس کو ساری علامتوں سے روشناس کرا دیا جائے تو ظاہر ہے اس کو دلی پہونچنے میں کافی سہولت پیدا ہو جائیگی اسی طرح علم نحو کے پڑھنے والے کو اگر یہ مسئلہ معلوم ہو جائے کہ وہ ان اصول کا جاننا ہے کہ جن کے ذریعہ کلمہ کی آخری حالت معرب و مبنی ہونے کی حیثیت سے پہچانی جائے تو اس کے بعد جو مسئلہ بھی مذکور ہوگا اس سے یہ جان لیا جائے گا کہ یہ مسئلہ اسی علم کا ہے مثلاً یہ کہا جائے گا کہ اس مسئلہ کو معرب و مبنی ہونے کی حیثیت سے کلمہ کو پہچاننے میں دخل ہے اور ہر وہ مسئلہ جو اس طرح سے ہو وہ علم نحو سے ہے لہذا یہ مسئلہ علم نحو سے ہوا۔ اسی طرح علم منطق کے پڑھنے والے کو اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ آلہ قانونیہ ہے کہ جس کی رعایت ذہن کو فکر میں خطاء سے بچائے۔ تو اس کے بعد جس مسئلہ کے اندر بھی یہ صلاحیت ہو جائے گی کہ وہ ذہن کو خطاء سے بچائے اور وہ یہ جان جائے گا کہ یہ مسئلہ اسی علم کا ہے۔

وَاَمَّا عَلٰی بَیَانِ الْحَاجَةِ اِلَیْهِ فَلِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ یَعْلَمْ غَایَةَ الْعِلْمِ وَالْغَرْضِ مِنْهُ لَکَانَ طَلَبُهٗ عَبَثًا

ترجمہ: ـــــ اور لیکن علم کا شروع کرنا بیان حاجت الیہ پر اس لئے موقوف ہے کہ اگر علم کی غایت وغرض کو نہ جانا جائے تو اس کی طلب بیکار ہو جائے گی۔

تشریح: ـــــ قولہ واما علی بیان: ۔ علم کا شروع کرنا جن تین چیزوں پر موقوف ہے ان میں سے دوسری چیز بیان حاجت الیہ ہے کہ علم کا شروع کرنا اس پر بھی موقوف ہوتا ہے۔ کیونکہ شروع کرنے والا فاعل مختار ہوتا ہے اور ان کا کسی چیز کو شروع کرنا بھی فعل اختیاری ہے اور قاعدہ ہے کہ فاعل مختار سے فعل اختیاری کے صدور سے پہلے اس فعل کے لئے فائدہ معتد بہ کا علم ضروری ہے۔

قولہ غایۃ العلم :۔ غایت وغرض وفائدہ وحاجت چاروں معنی میں اگرچہ حقیقۃً ایک ہیں لیکن ان کے درمیان یہ اعتباری فرق بیان کیا جاتا ہے کہ فعل پر جو اثر مرتب ہوتا ہے اگر وہ فاعل کے فعل کا باعث نہیں تو اس کو فائدہ وغایت کہا جاتا ہے لیکن فائدہ اس لئے کہ وہ فعل کا ثمرہ ونتیجہ ہوتا ہے اور

غایت اس لئے کہ اس اثر کے مرتب ہونے پر فعل کی انتہا ہوتی ہے اور اگر وہ اثر فاعل کے فعل کا باعث ہے تو اس کو فاعل کی غرض اور فعل کی غایت کہا جاتا ہے جیسے ادب دینا مارنے والے کی غرض اور مارنے کی غایت کہا جاتا ہے۔ اور حاجت سب کو عام ہے۔

وَاَمَّا عَلٰی مَوْضُوْعِهٖ فَلِاَنَّ تَمَایُزَ الْعُلُوْمِ بِحَسْبِ تَمَایُزِ الْمَوْضُوْعَاتِ فَاِنَّ عِلْمَ الْفِقْهِ مَثَلًا اِنَّمَا یَمْتَازُ عَنْ عِلْمِ اُصُوْلِ الْفِقْهِ بِمَوْضُوْعِهٖ لِاَنَّ عِلْمَ الْفِقْهِ یَبْحَثُ فِیْهِ عَنْ اَفْعَالِ الْمُکَلَّفِیْنَ مِنْ حَیْثُ اَنَّهَا تَحِلُّ وَتَحْرُمُ وَتَصِحُّ وَتَفْسُدُ وَعِلْمَ اُصُوْلِ الْفِقْهِ یَبْحَثُ فِیْهِ عَنِ الْاَدِلَّةِ السَّمْعِیَّةِ مِنْ حَیْثُ اَنَّهَا تُسْتَنْبَطُ مِنْهَا الْاَحْکَامُ الشَّرْعِیَّةُ فَلَمَّا کَانَ لِهٰذَا مَوْضُوْعٌ وَلِذٰلِكَ مَوْضُوْعٌ اٰخَرُ صَارَ عِلْمَیْنِ مُتَمَایِزَیْنِ مُنْفَرِدًا کُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنِ الْاٰخَرِ فَلَوْ لَمْ یَعْرِفِ الشَّارِعُ فِی الْعِلْمِ اَنَّ مَوْضُوْعَهٗ اَیُّ شَیْءٍ هُوَ لَمْ یَتَمَیَّزِ الْعِلْمُ الْمَطْلُوْبُ عِنْدَهٗ وَلَمْ یَکُنْ لَهٗ فِیْ طَلَبِهٖ بَصِیْرَةٌ

ترجمہ: ـــــ اور لیکن اس کے موضوع پر موقوف اس لئے ہے کہ علوم کا امتیاز موضوعات کے امتیاز سے ہوتا ہے کیونکہ علم فقہ مثلاً ممتاز ہے علم اصول فقہ سے اپنے موضوع کی وجہ سے اس لئے کہ علم فقہ میں مکلفین کے افعال سے بحث کی جاتی ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ حلال ہیں یا حرام اور صحیح ہیں یا فاسد اور علم اصول فقہ میں ان دلیلوں سے بحث کی جاتی ہے جو سماع سے ثابت ہیں اس حیثیت سے کہ ان سے شریعت کے احکام استنباط کئے جاتے ہیں۔ تو جب اس علم کے لئے ایک موضوع ہے اور اس کے لئے دوسرا موضوع ہے تو وہ دونوں ممتاز علم ہو گئے۔ اس حال میں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے علیحدہ ہے پس اگر علم کے شروع کرنے والے اس کو نہیں پہچانے گا کہ اس علم کا موضوع کیا ہے تو وہ علم اس کے ذہن میں دوسرے علم سے ممتاز نہ ہوگا اور اس کو اس علم کے طلب کرنے میں کوئی بصیرت حاصل نہ ہوگی۔

تشریح: ۔ قولہ واما علی موضوعہ ۔ تیسری چیز جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہے وہ موضوع ہے

اس پر علم کا شروع کرنا اس لئے موقوف ہے کہ اس کی وجہ سے ایک علم دوسرے علم سے ممتاز ہو جاتا ہے کیونکہ علم میں چونکہ موضوع کے عوارضِ ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اس لئے علم کے شروع کرنے سے پہلے اس کے موضوع کا ذکر لازم و ضروری ہے۔ خیال رہے کہ موضوع کبھی مطلق ہوتا ہے چنانچہ علم الحساب کا موضوع مطلق عدد ہے اس میں کسی مخصوص عدد کی قید نہیں اور کبھی موضوع مقید ہوتا ہے چنانچہ حکمت طبعی کا موضوع جسم طبعی ہے جو من حیث انہ یستعدُ للحرکۃِ والسکونِ سے مقید ہے اسی طرح علم فقہ کا موضوع افعال مکلفین ہے جو من حیث تحل وتفسد سے مقید ہے اور اصول فقہ کا موضوع ادلۂ سمعیہ ہے جو من حیث انہا تستنبط منہا الاحکام الشرعیہ سے مقید ہے۔ یہاں یہی دوسری صورت مراد ہے کہ علم منطق کا موضوع معرف و حجت ہیں۔ لیکن ایصال الی المطلوب کی قید سے مقید ہے۔

قولہ[۲] فان علم الفقہ :۔ یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ "علوم میں امتیاز موضوعات کے امتیاز سے ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مثلاً علم فقہ اور علم اصول فقہ دو الگ الگ علم ہیں اس کی وجہ یہ کہ دونوں کے دو الگ الگ موضوع ہیں۔ علم فقہ کا موضوع افعال مکلفین اور اصول فقہ کا موضوع ادلۂ اربعہ! ظاہر ہے دونوں ایک دوسرے کا غیر ہیں۔ سوال گذشتہ بیان سے یہ معلوم ہوا کہ تعدد موضوع سے تعدد علم ہوتا ہے تو علم منطق کا موضوع چونکہ معرف و حجت دو ہیں اس لئے وہ ایک نہیں بلکہ دو علم ہوا اسی طرح اصول فقہ کا موضوع ادلۂ اربعہ یعنی کتاب سنت قیاس۔ اجماع امت لہٰذا وہ بھی چار علم ہوا۔ جواب تعدد موضوع سے تعدد علم اس وقت ہوتا ہے جب کہ ایک موضوع کا تعلق دوسرے کے ساتھ کچھ بھی نہ ہو یعنی ان کے درمیان کوئی ایسا امر نہ ہو جو آپس میں مشترک ہو حالانکہ منطق کے موضوع معرف و حجت کے درمیان ایصال ایک ایسا امر ہے جو دونوں میں مشترک ہے یعنی معرف و حجت دونوں سے ایصال الی المطلوب مقصود ہے۔ اسی طرح اصول فقہ کا موضوع ادلۂ اربعہ کے درمیان بھی ایک امر مشترک ہے وہ ہر ایک سے احکام کا استنباط کرنا۔

ولمّا[۱] کانَ بیانُ الحاجۃِ اِلی المنطقِ ینساقُ اِلی مَعرفتِہٖ برسمِہٖ اَوردَھُما فی بَحثٍ واحدٍ

وَصدّر[۲] البحثَ بتقسیمِ العلمِ الی التصور[۳] فقط وَالتصدیقِ لتوقُّفِ[۴] بیانِ الحاجۃِ الیہ علیہ

ترجمہ : ـــــــ اور حاجت الی المنطق کا بیان جب کہ منطق کی معرفت برسمہ تک پہونچا دیتا ہے تو مصنف نے ان دونوں کو ایک بحث میں لایا اور علم کی تقسیم تصور فقط اور تصدیق سے بحث کا آغاز فرمایا اس لئے کہ اس پر حاجت الی المنطق کا بیان موقوف ہے۔

تشریح : ـــــــ قولہ[۱] فلما کان۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مقدمہ میں جب تین امور ہیں جن میں سے امر اول یعنی موضوع منطق کو ایک مستقل بحث میں بیان کیا گیا ہے تو امر دوم و سوم یعنی تعریف اور حاجت الی المنطق کو دو علیحدہ بحث میں کیوں نہیں بیان کیا گیا؟۔ جواب یہ کہ بیان حاجت الی المنطق سے چونکہ منطق کی تعریف مستفاد ہوتی ہے اس لئے دونوں کو ایک ہی بحث میں بیان کیا گیا لیکن بیان حاجت الی المنطق سے تعریف مستفاد بایں طور ہوتی ہے کہ علم کی اولاً دو قسمیں ہیں تصور و تصدیق ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں بدیہی و نظری اور نظری کا حصول بدیہی سے بطور نظر و فکر ہوتا ہے اور نظر و فکر میں کبھی خطا واقع ہوتی ہے اور خطاء سے بچنے کے لئے ایک قانون کی ضرورت ہے۔ اسی قانون کا نام منطق ہے لہٰذا منطق وہ قانون ہوئی کہ جس کی رعایت ذہن کو فکر میں خطاء سے بچائے۔

قولہ[۲] صدر البحث :۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ بحث تو حاجت الی المنطق سے متعلق ہے علم کی قسموں کو کیوں بیان کیا گیا؟ کہ اس کی دو قسمیں ہیں تصور و تصدیق الخ جواب یہ کہ اصل مقصد اگرچہ حاجت الی المنطق ہی کو بیان کرنا ہے لیکن جب تک علم کی تقسیم تصور و تصدیق اور ان میں سے ہر ایک کی تقسیم بدیہی و نظری کی طرف الخ نہ کی جائے حاجت الی المنطق حاصل نہ ہوگی جیسا کہ اوپر گذرا۔

فقال[۱] العِلمُ اِمّا تصورٌ فقط وَھُوَ حُصُولُ صورۃِ الشئِ فِی العَقلِ اَو تصورٌ معہٗ حکمٌ وھوَ اِسنادُ اَمرٍ اِلی اَمرٍ آخرَ ایجاباً او سلباً ویقالُ للمجمُوعِ تصدیقٌ

ترجمہ: ـــــ پس مصنف نے فرمایا کہ علم یا تصور فقط ہوگا اور وہ عقل میں شئی کی صورت کا حاصل ہونا ہے یا تصور معہ حکم ہوگا اور وہ ایک امر کی اسناد دوسرے امر کی طرف کرنا ہے ایجاباً یا سلباً اور اس کے مجموعہ کو تصدیق کہا جاتا ہے ۔

تشریح: ـــــ بیانہ[1] فقال :- حاجت الی المنطق کو ثابت کرنے کے لئے یہ تمہید بیان کی جاتی ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں تصور و تصدیق اور تصور کا اطلاق چونکہ علم کے مترادف پر بھی ہوتا ہے۔ اس لئے امتیاز کے لئے تصور کے ساتھ فقط کا اضافہ کیا گیا ۔ اور تصور معہ حکم" تصدیق کو کہا جاتا ہے ۔ اور تقسیم میں تصدیق کے بجائے تصور معہ حکم" کہنے کی وجہ غالباً یہ اشارہ کرنا ہے کہ تصور دو معنوں کے لئے مستعمل ہوتا ہے ایک مطلق تصور جو تصور و تصدیق دونوں کو شامل ہے اور دوسرا مقید یعنی تصور معہ حکم" نیز امام رازی کے مسلک پر بھی اشارہ مقصود ہے کہ ان کے نزدیک تصور اور تصدیق کے مجموعہ کو تصدیق کہا جاتا ہے نیز اس سے ہو اسناد الخ میں ھو کے مرجع کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ اس کا مرجع تصور معہ حکم میں حکم ہے ۔

اَقُولُ[1] العِلْمُ اِمّا تصورٌ فقط ای تصورٌ لاحکمَ معهٗ وَیُقالُ لهُ التصورُ السَاذجُ کتصوّرنا الْاِنسَانِ مِن غَیرِ حُکمٍ علیهِ بنفیٍ واثباتٍ واما[2] تصورٌ معهٗ حکمٌ ویقالُ للمجموعِ تصدیقٌ کما اذا تصوّرنا الانسانَ وَحکمنا علیهِ بانّهٗ کاتبٌ اَولیسَ بکاتبٍ ۔

ترجمہ :- ـــــ میں کہتا ہوں کہ علم یا تصور فقط ہوگا یعنی وہ تصور کہ جس کے ساتھ کوئی حکم نہ ہو اور اس کو تصور ساذج کہا جاتا ہے جیسے ہمارا انسان کا تصور کرنا اس پر کسی نفی یا اثبات کا حکم عائد کئے بغیر اور یا وہ تصور ہوگا کہ اس کے ساتھ حکم بھی ہو اور مجموعہ کو تصدیق کہا جاتا ہے چنانچہ جب ہم نے انسان کا تصور کیا اور اس پر حکم لگایا کہ وہ کاتب ہے یا کاتب نہیں !

تشریح: ـــــ قولہ[1] العلم : متن میں مذکورہ بالا عبارت کی یہ توضیح ہے کہ علم جس کو تصور مطلق

بھی کہا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک تصور فقط ہے جس کو تصور ساذج بھی کہا جاتا ہے ۔ ساذج معرب ہے سادہ کا اور تصور ساذج وہ تصور ہے جس کے ساتھ حکم نہ ہو اس کی پانچ صورتیں ہیں اور وہ یہ کہ مفرد[1] ہو یعنی دوسرے تصور کے ساتھ مرکب نہ ہو مثلاً واحد ہو جیسے انسان کا تصور جب کہ اس کے ساتھ اثبات یا نفی کا حکم عائد نہ ہو ۔ یا متعدد[2] ہو ۔ لیکن نسبت نہ ہو جیسے خالد و بکر وغیرہ کا تصور یا مرکب[3] ہو لیکن مرکب اضافی ہو جیسے رسول اللہ کا تصور یا مرکب[4] تقییدی ہو جیسے العلم نور" کا تصور یا مرکب[5] تام ہو لیکن اس کی نسبت میں شک ہو جیسے زید قاری" و عالم کا تصور ۔

قولہ[2] واما تصور معہ حکم ۔ یعنی علم کی دوسری قسم وہ تصور ہے جس کے ساتھ حکم ہو اس کو تصدیق بھی کہا جاتا ہے جیسے انسان کا تصور بایں طور کہ اس پر حکم لگایا جائے کہ وہ کاتب ہے یا کاتب نہیں ۔ سوال تصور ایسا کوئی نہیں ہے جس پر حکم عائد نہ ہو کم از کم یہ ضرور کہا جاتا ہے کہ وہ فلاں شئی کا تصور ہے ۔ جواب تصور فقط کے ساتھ جو حکم لگتا ہے وہ محض ضمنی و اعتباری ہے اور تصدیق کے ساتھ جو حکم لگتا ہے وہ صریح و اصلی ہے جب کہ حکم سے یہاں مراد حکم صریح و اصلی ہے ۔

اَمّا[1] التصوّرُ فهوَ حصولُ صُورةِ الشئِ فی العَقلِ[2] فلیسَ معنی تصوّرِنا الْاِنسَانَ الّا اَنْ ترتسمَ صورةٌ منهُ فی العقلِ بها یمتازُ الْاِنسَانُ مِن غیرِهٖ عند العَقلِ کما تثبتُ صورةُ الشئِ فی المراٰةِ الّا اَنّ المراٰةَ لا تثبتُ فیها الّا مثلُ المحسُوسَاتِ وَالنفسِ مراٰةٌ تنطبعُ فیها مُثُلُ المعقُولاتِ والمحسوسَاتِ فقولهٗ وَهو حصُولُ صُورةِ الشئِ فی العقلِ اشارةٌ[3] اِلی تعریفِ مُطلقِ التصوّرِ دُونَ التصوّرِ فقط لانّهٗ لما ذکرَ التصوّرَ فقط فقد ذکرَ امرَینِ اَحدهُما التصورُ المطلقُ لِاَنّ المقیّدَ اذا کانَ مذکوراً کانَ المطلقُ مذکوراً بالضرورةِ وَثانیها التصورُ فقط ای الذی هو التصوّرُ السَاذجُ

ترجمہ: ــــــ لیکن تصور تو وہ شئ کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا ہے پس ہمارے تصور الانسان کا معنی نہیں ہے مگر یہ کہ اس کی صورت عقل میں مرتسم ہو جائے جس کے ذریعہ انسان اپنے غیر سے عقل کے نزدیک ممتاز ہو جاتا ہے جس طرح شئ کی صورت آئینہ میں مرتسم ہوتی ہے۔ مگر آئینہ میں مرتسم نہیں ہوتیں مگر محسوسات کی صورتیں اور نفس ایسا آئینہ ہے کہ اس میں معقولات اور محسوسات کی صورتیں چھپتی ہیں لہذا مصنف کا قول وہو حصول صورۃ الشئ فی العقل مطلق تصور کی تعریف کی طرف اشارہ ہے نہ کہ تصور فقط کی طرف اس لئے کہ جب اس نے تصور فقط کو ذکر کیا تو اس نے دو امروں کو بیان کیا جن میں سے ایک تصور مطلق ہے کہ مقید جب مذکور ہوتا ہے تو مطلق بھی لا محالہ مذکور ہوتا ہے اور دوسرا تصور فقط ہے جس کو تصور ساذج بھی کہا جاتا ہے۔

تشریح: ــــــ قولہ[۱] اما التصور۔ تصور فقط میں چونکہ دو چیزیں مذکور ہوتی ہیں۔ ایک لفظ تصور اور دوسری لفظ فقط یعنی تصور کا بدون حکم ہونا اسی طرح تصدیق میں بھی دو چیزیں مذکور ہوتی ہیں۔ ایک تصور اور دوسری حکم لہذا تصور ایک ایسا لفظ ہوا جو دونوں قسموں میں شریک ہے حکم تصدیق کے ساتھ خاص ہے اور عدم حکم تصور کیساتھ۔ اتو اگر تصور اور حکم کی وضاحت کر دی جائے تو دونوں قسموں کی وضاحت ہو جائے گی کیونکہ حکم سے عدم حکم کا علم ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے متن میں صرف مطلق تصور اور حکم کے معنی کو بیان کیا گیا۔ جس کی وضاحت شرح میں یہ بیان کی جاتی ہے کہ تصور کہتے ہیں شئ کی صورت کا عقل میں حاصل ہونے کو مثلاً انسان کی صورت جو عقل میں حاصل ہوتی ہے اس سے انسان اپنے غیر سے عقل میں ممتاز ہو جاتا ہے جس طرح آئینہ میں شئ کی صورت چھپتی ہے لیکن اس میں صرف محسوسات کی صورتیں چھپتی ہیں اور عقل میں وہ محسوسات و معقولات دونوں کی صورتیں چھپتی ہیں یعنی آئینہ میں ہوا۔ آواز۔ خوشبو، بدبو، میٹھے کھٹے کی صورتیں چھپتی ہیں۔ اس میں صرف ان ہی چیزوں کی صورتیں چھپتی ہیں جو دیکھی جا سکیں اور عقل میں ہر اس چیز کی صورتیں چھپ سکتی ہیں جو دیکھنے۔ سننے۔ سونگھنے، چکھنے۔ چھونے یا سوچنے میں آئے مثلاً طلبہ۔ خوشبو۔ آواز۔ میٹھا۔ ہوا اور مفہوم کی صورتیں عقل میں چھپ سکتی ہیں۔ آئینہ خود دیکھا جا سکتا ہے چھوا جا سکتا ہے لیکن عقل نہ تو دیکھا جا سکتا ہے اور نہ اس کو چھوا جا سکتا ہے۔ آئینہ میں شئ کا صرف ایک

رخ چھپتا ہے اور عقل میں شئ کی پوری تصویر چھپتی ہے۔

قولہ[۲] فی العقل:۔ تصور کا یہ معنیٰ صرف کلیات کو شامل ہے جزئیات کو نہیں کیونکہ عقل میں صرف کلیات کی صورتیں چھپتی ہیں کیونکہ جزئیات کی صورتیں حواس باطنہ میں چھپتی ہیں اسی وجہ سے بعض لوگوں نے فی العقل میں فی کو بمعنی عند بیان کیا ہے تاکہ وہ جزئیات کو بھی شامل ہو جائے۔ کیونکہ عند ظرف کے علاوہ اس کے لئے بھی بولا جاتا ہے جو ظرف سے متصل ہو تفصیل التشریح المنیب میں درج ہے۔

قولہ[۳] اشارۃ:۔ سوال۔ ہو حصول صورۃ الشئ کی دلالت مطلق تصور کی تعریف پر صراحۃً ہے اس کو لفظ اشارہ سے کیوں تعبیر کیا گیا؟ جب کہ اس کا استعمال اس دلالت پر ہوتا ہے جو ضمناً ہو۔ جواب اشارۃً کا اطلاق جس طرح اس دلالت پر ہوتا ہے جو ضمناً ہو اسی طرح اس دلالت پر بھی ہوتا ہے جو صراحۃً ہو چنانچہ موجہات کے بیان میں اس کی تصریح موجود ہے لیکن یہاں اشارۃً کہنے کی وجہ غالباً یہ ہے کہ حصول صورۃ الشئ کا تصور ساذج کی تعریف ہونا ظاہر ہے اور مطلق تصور کی تعریف ہونا ظاہر نہیں۔

قولہ[۴] لانہ لما ذکر:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ہو حصول صورۃ الشئ اگر تعریف ہے مطلق تصور کی اتصور فقط کی نہیں تو اس میں ہو ضمیر کا مرجع مطلق تصور ہوگا حالانکہ ما قبل میں تصور فقط مذکور ہے تصور مطلق نہیں لیکن تصور فقط میں تصور مطلق موجود ہے۔ اس لئے کہ تصور فقط مقید ہے جس میں مطلق مذکور ہوتا ہے۔

فَذٰلِکَ الضَّمِیْرُ اِمَّا اَنْ یَعُوْدَ اِلٰی مُطْلَقِ التَّصَوُّرِ اَوْ اِلَی التَّصَوُّرِ فَقَطْ لَا جَائِزٌ اَنْ یَعُوْدَ اِلَی التَّصَوُّرِ فَقَطْ لِصِدْقِ حُصُوْلِ صُوْرَۃِ الشَّئِ فِی الْعَقْلِ عَلَی التَّصَوُّرِ الَّذِیْ مَعَہٗ حُکْمٌ فَلَوْ کَانَ تَعْرِیْفًا لِلتَّصَوُّرِ فَقَطْ لَمْ یَکُنْ مَانِعًا لِدُخُوْلِ غَیْرِہٖ فِیْہِ فَتَعَیَّنَ اَنْ یَعُوْدَ الضَّمِیْرُ اِلٰی مُطْلَقِ التَّصَوُّرِ دُوْنَ التَّصَوُّرِ فَقَطْ فَیَکُوْنُ حُصُوْلُ صُوْرَۃِ الشَّئِ فِی الْعَقْلِ تَعْرِیْفًا

ترجمہ: ــــــ پس وہ ضمیر یا عائد ہوگی مطلق تصور کی طرف یا تصور فقط کی طرف، جائز نہیں کہ وہ

عائد ہو تصور فقط کی طرف کیونکہ حصولُ صورۃ الشیٔ فی العقلِ اس تصور پر صادق ہے جس کے ساتھ حکم ہو تو اگر وہ تصور فقط کی تعریف ہو تو اس میں اپنے غیر کو داخل ہونے کو منع نہ کریگا پس متعین ہوگیا کہ ضمیر مطلق تصور کی طرف عائد ہو تصور فقط کی طرف نہیں لہٰذا حصولُ صورۃ الشیٔ فی العقل مطلق تصور کی تعریف ہے ۔

تشریح: ــــــ قولہ فذلک الضمیر: ۔ یعنی مصنف کے قول ہُوَ حُصُوْلُ صُوْرَۃِ الشَّیٔ میں ہُوَ ضمیر کا مرجع یا تو مطلق تصور ہے یا تصور فقط لیکن دوسرا احتمال درست نہیں یعنی اس کا مرجع تصور فقط نہیں ہوگا ۔ کیونکہ اس تقدیر پر یہ تعریف تصور فقط کی ہو جائے گی جب کہ وہ تعریف یعنی حصولُ صورۃ الشیٔ فی العقل اس تصور پر بھی صادق آتی ہے جو حکم کیساتھ ہے لہٰذا یہ تعریف اگر تصور فقط کی ہو جائے تو دخول غیر سے مانع نہ ہوگی کیونکہ اس میں وہ تصور بھی داخل ہو جاتا ہے جس کے ساتھ حکم ہو حالانکہ مانع نہ ہونا مقتضائے تعریف کے خلاف ہے پس متعین ہوگیا کہ ضمیر کا مرجع مطلق تصور ہے تصور فقط نہیں لہٰذا حصولُ صورۃ الشیٔ مطلق تصور کی تعریف ہوئی ۔

وَاِنَّمَا عَرَّفَ مُطْلَقَ التَّصَوُّرِ دُوْنَ التَّصَوُّرِ فَقَط مَعَ اَنَّ الْمَقَامَ یَقْتَضِیْ تَعْرِیْفَہٗ تَنْبِیْهًا عَلٰی اَنَّ لَفْظَ التَّصَوُّرِ کَمَا یُطْلَقُ فِیْمَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ عَلٰی مَا یُقَابِلُ التَّصْدِیْقَ اَعْنِی التَّصَوُّرَ السَّاذِجَ کَذٰلِکَ یُطْلَقُ عَلٰی مَا یُرَادِفُ الْعِلْمَ وَیَعُمُّ التَّصْدِیْقَ وَهُوَ مُطْلَقُ التَّصَوُّرِ

ترجمہ: ــــــ اور مصنف نے بے شک مطلق تصور کی تعریف کی ہے تصور فقط کی نہیں باوجودیکہ مقام مقتضی ہے تصور فقط کی تعریف کا اس امر پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ تصور کا اطلاق جس طرح اس امر پر ہوتا ہے جو تصدیق کا مقابل ہے یعنی تصور ساذج پر جو کہ وہ مشہور بھی ہے اسی طرح اس کا اطلاق اس تصور پر بھی ہوتا ہے جو علم کا مرادف اور تصدیق سے عام ہے اور وہ مطلق تصور ہے ۔

تشریح: ــــــ قولہ وانما عرف: ۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تعریف اگر تصور فقط کی نہیں بلکہ مطلق تصور کی ہے جو مقسم ہے تصور فقط اور تصدیق کا تو اس کو تقسیم سے پہلے بیان کرنا چاہیے کیونکہ وہ مقسم واقع ہے

حالانکہ اس کو بعد میں بیان کیا گیا ہے جس سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ تعریف تصور فقط کی ہے مطلق تصور کی نہیں جواب یہ کہ یہ تعریف مطلق تصور کی ہے لیکن مصنف نے جو مطلق تصور کی تعریف بیان کیا ہے ۔ (جب کہ مقام مقتضی ہے تصور فقط کی تعریف کا) اس کی وجہ یہ تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ لفظ تصور کا اطلاق جس طرح تصدیق کے مقابل یعنی تصور ساذج پر ہوتا ہے جیسا کہ وہ مشہور بھی ہے اسی طرح اس کا اطلاق مطلق تصور پر بھی ہوتا ہے جو مرادف علم اور تصدیق سے عام ہے ۔

وَاَمَّا الْحُکْمُ فَهُوَ اِسْنَادُ اَمْرٍ اِلٰی آخَرَ اِیْجَابًا اَوْ سَلْبًا وَالْاِیْجَابُ هُوَ اِیْقَاعُ النِّسْبَةِ وَالسَّلْبُ هُوَ انْتِزَاعُهَا فَاِذَا قُلْنَا الْاِنْسَانُ کَاتِبٌ اَوْ لَیْسَ بِکَاتِبٍ فَقَدْ اَسْنَدْنَا الْکَاتِبَ اِلَی الْاِنْسَانِ وَاَوْقَعْنَا نِسْبَةَ ثُبُوْتِ الْکِتَابَةِ اِلَیْهِ وَهُوَ الْاِیْجَابُ اَوْ رَفَعْنَا نِسْبَةَ ثُبُوْتِ الْکِتَابَةِ عَنْهُ وَهُوَ السَّلْبُ

ترجمہ: ــــــ اور لیکن حکم تو وہ ایک امر کی اسناد ہے دوسرے امر کی طرف ایجاباً یا سلباً اور ایجاب وہ نسبت کو واقع کرنا ہے اور سلب نسبت کو اٹھا دینا ہے چنانچہ جب ہم کہیں الانسان کاتبٌ یا الانسان لیس بکاتبٍ تو ہم نے کاتب کی اسناد انسان کی طرف کیا اور ثبوت کتابت کی نسبت انسان کی طرف واقع کیا یہی ایجاب ہے یا ہم نے ثبوت کتابت کی نسبت انسان سے اٹھا دیا یہی سلب ہے ۔

تشریح: ــــــ قولہ واما الحکم ۔ وہ معطوف ہے اما التصور پر ۔ اس عبارت سے متن میں جو معہ حکم ہے اس میں حکم کی وضاحت بیان کی جاتی ہے کہ علماء اصولیین کے نزدیک حکم وہ خطاب ہے جو فعل کو انجام دینے کے لئے بندوں سے کیا جائے اور فقہاء کی اصطلاح میں حکم ماثبت بالخطاب کو حکم کہتے ہیں جیسے وجوب و استحباب وغیرہ اور مناطقہ کی اصطلاح میں حکم کا اطلاق چار معنوں پر ہوتا ہے (۱) نسبت تامہ خبریہ پر جو قضیہ کا جزء ہوتی ہے (۲) محمول یعنی محکوم بہ کا ربط محکوم علیہ سے ہوا کرتا ہے (۳) نفس قضیہ پر جو اس نسبت ایجابی یا سلبی پر مشتمل ہو جس کے ذریعہ محکوم بہ کا ربط محکوم علیہ سے ہوا کرتا ہے (۴) وقوعِ نسبت یا لا وقوعِ نسبت کے اذعان پر اور یہاں حکم سے مراد یہی چوتھی صورت ہے ۔ تفصیل

آگے مذکور ہے ۔

قولہ[۱] فهو اسناد : ۔ اسناد لغت میں تکیہ دادن چیزے را بچیزے اور اصطلاح میں ایک امر کو دوسرے امر کی جانب ایجاباً یا سلباً اس طرح ملانا ہے کہ فائدہ تامہ حاصل ہو جاتے ۔ اور کبھی اس کا اطلاق مطلق نسبت پر ہوتا ہے بتقدیر اول ایجاباً و سلباً اسناد کی دونوں نوعوں کا بیان ہوگا اور بتقدیر دوم ماسوائے نسبت خبریہ کے اخراج کی قید ہوگا اور تعریف میں امر اول سے مراد قضیہ حملیہ میں محمول اور قضیہ شرطیہ میں تالی اور امر دوم سے مراد قضیہ حملیہ میں موضوع ہے اور قضیہ شرطیہ میں مقدم اور یہاں امر کہا گیا لفظ اس لئے نہیں کہ وہ قضیہ ملفوظہ کے علاوہ قضیہ معقولہ کو بھی شامل ہو جائے ۔ کیونکہ معقولہ لفظ نہیں بلکہ معنی و مفہوم ہوتا ہے ۔ سوال یہ تعریف اَلْاِنْسَانُ اِنْسَانٌ کی اسناد پر صادق نہیں آتی ہے ۔ کیونکہ اس میں ایک امر کی نسبت دوسرے امر کی طرف نہیں بلکہ خود اپنی ذات کی طرف ہے ۔ جواب اس میں مغایرت اگرچہ بالذات نہیں لیکن بالاعتبار ضرور موجود ہے ۔ کیونکہ انسان اس اعتبار سے کہ وہ موضوع ہے غیر ہے اس انسان سے جو محمول ہے

قولہ[۱۳] الایجاب : یعنی ایجاب کا معنی ایقاع نسبت اور سلب کا معنی انتزاع نسبت ہے عام ہے کہ وہ قضیہ حملیہ میں ہو یا شرطیہ میں ۔ شرطیہ خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ ۔ قضیہ حملیہ میں ایجاب کی مثال الرسول عالم الغیب اور سلب کی مثال النبیُّ لیس بکاذبٍ اور شرطیہ متصلہ میں ایجاب کی مثال اِن کانت الشمسُ طالعةً کان النهارُ موجوداً اور سلب کی مثال لیس البتہ ان کان ہذا انساناً کانَ حماراً ، اور شرطیہ منفصلہ میں ایجاب کی مثال ہذا الحیوانُ امّا انسانٌ او فرسٌ اور سلب کی مثال لیسَ امّا ان یکونَ زیدٌ کاتباً او ناطقاً ۔

قولہ[۱۴] فاذا قلنا : ۔ اس عبارت سے ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت کو مثال کے ذریعہ واضح کیا گیا ہے کہ مثلاً اگر ہم الانسان کاتب کہیں تو گویا ہم نے کاتب کی اسناد انسان کی طرف کیا اور ثبوت کتابت کی نسبت انسان کی طرف واقع کیا ۔ یہی ایجاب ہے اور اگر مثلاً ہم الانسان لیس بکاتبٍ کہیں تو گویا ہم نے ثبوت کتابت کی نسبت کو انسان سے اٹھا دیا ۔ یہی سلب ہے ۔

لہذا یہاں یہ چار چیزیں لازم ہوتیں (۱) سب سے پہلے انسان کا تصور کیا جائے ۔ (۲) پھر مفہوم کاتب کا ۔ (۳) پھر انسان کی طرف کتابت کی نسبت کا (۴) پھر اس نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا پس انسان کا ادراک

تصور محکوم علیہ ہوا اور انسان ، متصور محکوم علیہ اور کاتب کا ادراک ، تصور محکوم بہ ہوا اور کاتب متصور محکوم بہ اور ثبوت کتابت یا لا ثبوت کتابت کی نسبت کا ادراک تصور نسبت حکمیہ ہوا اور وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کا ادراک ، یعنی اس امر کا کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ، حکم ہے ۔

فَلَا بُدَّ هٰهُنَا اَنْ تُدْرِكَ[۱۵] اَوَّلًا الْاِنْسَانَ ثُمَّ مَفْهُوْمَ الْكَاتِبِ ثُمَّ نِسْبَةَ ثُبُوْتِ الْكِتَابَةِ اِلَى الْاِنْسَانِ ثُمَّ وُقُوْعَ تِلْكَ النِّسْبَةِ اَوْ لَا وُقُوْعَهَا فَاِدْرَاكُ[۱۲] الْاِنْسَانِ هُوَ تَصَوُّرُ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَالْاِنْسَانُ الْمُتَصَوَّرُ مَحْكُوْمٌ عَلَيْهِ وَاِدْرَاكُ الْكَاتِبِ هُوَ تَصَوُّرُ الْمَحْكُوْمِ بِهٖ وَالْكَاتِبُ الْمُتَصَوَّرُ مَحْكُوْمٌ بِهٖ وَاِدْرَاكُ نِسْبَةِ ثُبُوْتِ الْكِتَابَةِ اَوْ لَا ثُبُوْتِهَا هُوَ تَصَوُّرُ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ وَاِدْرَاكُ وُقُوْعِ النِّسْبَةِ اَوْ لَا وُقُوْعِهَا بِمَعْنَى[۱۳] اِدْرَاكِ اَنَّ النِّسْبَةَ وَاقِعَةٌ اَوْ لَيْسَتْ بِوَاقِعَةٍ هُوَ الْحُكْمُ

ترجمہ :۔ ـــــــ تو یہاں ضروری ہوا کہ سب سے پہلے انسان کا تصور کریں پھر مفہوم کاتب کا پھر کتابت کے ثبوت کی نسبت کا انسان کی طرف پھر اس نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا ، لہذا ادراک انسان وہ تصور محکوم علیہ ہے اور انسان متصور محکوم علیہ اور ادراک کاتب ، وہ تصور محکوم بہ ہے اور کاتب متصور محکوم بہ اور کتابت کے ثبوت یا لا ثبوت کی نسبت کا ادراک وہ تصور نسبت حکمیہ ہے اور نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا ادراک یعنی اس امر کا ادراک کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں وہ حکم ہے ۔

تشریح :۔ ـــــــ فلابد ههنا : موضوع چونکہ اکثر ذات ہوتا ہے اور محمول اس کا وصف اور وصف اگرچہ ذات سے طبعاً موخر ہوتا ہے لیکن تصور میں مؤخر ہونا کوئی ضروری نہیں ، البتہ طبع کی مناسبت سے تصور میں بھی اگر موخر کرنا زیادہ بہتر و مناسب ہے اس لئے یہاں مفہوم کاتب کے ادراک کا تاخر وجوبی نہیں بلکہ استحسانی ہوا لیکن انسان کی طرف ثبوت کتابت یا لا ثبوت کتاب کی نسبت کے ادراک کا تاخر وجوبی ہے اس لئے کہ نسبت کا ادراک طرفین کے ادراک کے بغیر ممکن نہیں ۔ اور لفظ مفہوم کو کاتب کے ساتھ بیان کیا گیا انسان کے ساتھ اس لئے نہیں کہ جانب محمول میں معتبر مفہوم ہوا کرتا ہے

اور جانب موضوع میں ذات اور نسبۃ ثبوت الکتابۃ میں نسبت کی اضافت ثبوت کی طرف بیانیہ ہے اس لئے کہ نسبت حکمیہ بھی ثبوتِ شئ لشئ کو کہا جاتا ہے

قولہ[۲] فادراک الانسان : قضیہ اور تصدیق کے درمیان چونکہ اشتباہ واقع ہے اس لئے اس عبارت سے دونوں کے درمیان امتیاز پیدا کیا گیا ہے کہ قضیہ از قبیل معلوم ہے اور تصدیق از قبیل علم ! اور ظاہر ہے دونوں ایک دوسرے کا غیر ہیں

قولہ[۳] بمعنی ادراک : ۔ اس عبارت سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت کے ادراک سے مراد نہیں کہ وقوع یا لاوقوع کے معنی کا ادراک اس طور پر کیا جائے کہ وہ نسبت کی طرف مضاف ہے کیونکہ وہ اس معنی کے اعتبار سے حکم نہیں بلکہ ادراک ہے مرکب تقییدی کا بلکہ مراد ادراک وقوع سے یہ ہے کہ ادراک کیا جائے کہ نسبت واقع ہے ۔ اس ادراک کا نام حکم ایجابی رکھا جاتا ہے اور مراد عدم وقوع کے ادراک سے یہ ہے کہ یہ ادراک کیا جاتے کہ نسبت واقع نہیں ہے اس ادراک کا نام حکم سلبی رکھا جاتا ہے ۔ ظاہر ہے وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت کا ادراک لازمی طور پر نسبت حکمیہ کے ادراک سے مؤخر ہوتا ہے جس طرح نسبت حکمیہ کا ادراک طرفین کے ادراک سے لازمی طور پر مؤخر ہوتا ہے ۔

وَرُبَّمَا يَحْصُلُ اِدْرَاكُ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ بِدُوْنِ الْحُكْمِ كَمَنْ تَشَكَّكَ فِي النِّسْبَةِ اَوْ تَوَهَّمَهَا فَاِنَّ الشَّكَّ فِي النِّسْبَةِ اَوْ تَوَهُّمَهَا بِدُوْنِ تَصَوُّرِهَا مُحَالٌ لٰكِنَّ التَّصْدِيْقَ لَا يَحْصُلُ مَا لَمْ يَحْصُلِ الْحُكْمُ

ترجمہ : ـــــــ اور نسبت حکمیہ کا ادراک کبھی حکم کے بغیر حاصل ہوتا ہے جیسا کہ کوئی نسبت میں شک یا وہم کرے ۔ کیونکہ نسبت میں شک یا وہم بدون تصور نسبت کے محال ہے لیکن تصدیق حاصل نہ ہوگی ، جب تک کہ حکم حاصل نہ ہو ۔

تشریح : ـــــ قولہ[۱] وربما یحصل : ادراک انسان اور ادراک مفہوم کاتب اور ادراک نسبت کے

درمیان امتیاز چونکہ ظاہر ہے ۔ اس لئے اس امتیاز کو یہاں بیان نہیں کیا گیا البتہ ادراک نسبت اور اس ادراک کے درمیان جس کو حکم کہا جاتا ہے امتیاز ظاہر نہیں بلکہ اشتباہ واقع ہے اس لئے اس کو یہاں بیان کیا جاتا ہے کہ ممکن ہے ادراک نسبتِ حکمیہ ، حکم کے بغیر پایا جائے اس لئے کہ ممکن ہے ایک قضیہ ایسا ہو کہ اس کی نسبت حکمیہ کے وقوع یا لاوقوع سے متعلق کوئی شک کرے تو ظاہر ہے اس تقدیر پر نسبت حکمیہ کا ادراک پایا جائیگا لیکن وہ ادراک نہیں جس کو حکم کہا جاتا ہے لہذا اگر دونوں میں اتحاد ہوتا تو ایک دوسرے کے بغیر پایا نہیں جاتا اسی طرح اگر کسی نے وقوع نسبت کا ظن کیا اور اس کے عدم وقوع کا وہم تو ایسی صورت میں نسبت حکمیہ کا ادراک پایا جائے گا اور جانب سلب کی تجویز مرجوح لہذا اس کو حکم سلبی حاصل نہ ہوگا تو نسبتِ حکمیہ کا ادراک مغایر ہوا حکم سلبی کا اور جب نسبت کے عدم وقوع کا ظن کرے تو نسبت حکمیہ کا ادراک حاصل نہ ہوگا اور جانب ایجاب کی تجویز مرجوح لہذا اس تقدیر پر حکم ایجابی حاصل نہ ہوگا تو نسبت کا ادراک مغایر ہوا حکم ایجابی کا ۔

قولہ[۲] لکن التصدیق : ۔ اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا ہے جو ربما یحصل سے پیدا ہوا ہے کہ تصدیق کبھی حکم کے بغیر پائی جاسکتی ہے جس طرح نسبت حکمیہ کا ادراک حکم کے بغیر پایا جاتا ہے حاصل ازالہ یہ کہ نسبت کا ادراک حکم کے بغیر پایا تو جاسکتا ہے لیکن تصدیق حکم کے بغیر نہیں پائی جاسکتی ۔ کیونکہ تصدیق (حکماء کے نزدیک) عین حکم کو کہا جاتا ہے ۔

وَعِنْدَ مُتَاَخِّرِي الْمَنْطِقِيِّيْنَ اَنَّ الْحُكْمَ اَيْ اِيْقَاعَ النِّسْبَةِ اَوْ اِنْتِزَاعَهَا فِعْلٌ مِّنْ اَفْعَالِ النَّفْسِ فَلَا يَكُوْنُ اِدْرَاكًا لِاَنَّ الْاِدْرَاكَ اِنْفِعَالٌ وَالْفِعْلُ لَا يَكُوْنُ اِنْفِعَالًا فَلَوْ قُلْنَا اِنَّ الْحُكْمَ اِدْرَاكٌ نِّحْ يَكُوْنُ التَّصْدِيْقُ مَجْمُوْعَ التَّصَوُّرَاتِ الْاَرْبَعَةِ تَصَوُّرُ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَتَصَوُّرُ الْمَحْكُوْمِ بِهٖ وَتَصَوُّرُ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ وَالتَّصَوُّرُ الَّذِيْ هُوَ الْحُكْمُ وَاِنْ قُلْنَا اِنَّهٗ لَيْسَ بِاِدْرَاكٍ يَكُوْنُ التَّصْدِيْقُ مَجْمُوْعَ التَّصَوُّرَاتِ الثَّلَاثِ وَالْحُكْمِ

ترجمہ : ـــــ اور بے شک حکم یعنی ایقاع نسبت یا انتزاع نسبت مناطقہ متاخرین کے نزدیک فعل ہے

افعال نفس سے تو وہ ادراک نہیں کیونکہ ادراک انفعال ہے اور فعل انفعال نہیں تو اگر ہم کہیں کہ حکم ادراک ہے تو اس وقت تصدیق تصورات اربعہ کا مجموعہ ہوگی یعنی تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ اور تصور نسبت حکمیہ اور وہ تصور جس کو حکم کہا جاتا ہے اور اگر ہم کہیں کہ حکم ادراک نہیں تو تصدیق تصورات ثلاثہ اور حکم کا مجموعہ ہوگی ۔

تشریح :- ـــــ قولہ وعند متاخری ۔ ماقبل میں حکم سے متعلق چونکہ مطلقاً یہ کہا گیا کہ حکم ادراک کا نام ہے اس لئے اس سے یہ وہم پیدا ہوا کہ اس امر میں تمام مناطقہ کا اتفاق ہے تو اس عبارت سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ اس پر تمام مناطقہ کا اتفاق نہیں کیونکہ مناطقہ متاخرین مثلاً امام رازی اور ان کے متبعین حکم فعل کو کہتے ہیں جو نفس کے افعال سے ہے اس لئے کہ حکم نفس کی تاثیر کا نام ہے ۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ حکم مقولۂ فعل ہے اور ادراک مقولۂ انفعال ظاہر ہے مقولۂ فعل، مقولۂ انفعال کا مغایر ہے کیونکہ فعل تاثیر اور ایجاد، اثر کو کہا جاتا ہے اور انفعال تاثیر اور قبول اثر کو کہا جاتا ہے کہ جن میں سے ایک دوسرے پر صادق نہیں آتا لہذا حکم ادراک نہ ہوگا البتہ علامہ میر قطبی حکم ادراک ہی کو کہتے ہیں ۔ مناطقہ متاخرین کو وہم (کہ حکم فعل ہے ادراک نہیں) کی وجہ غالباً یہ ہے کہ حکم کی تعبیر ان الفاظ سے کیا جاتا ہے جن سے نفس کا فعل ہونا مستفاد ہوتا ہے مثلاً اسناد ۔ ایقاع ۔ انتزاع ۔ ایجاب وسلب وغیرہ مگر حق یہ ہے کہ وہ فعل نہیں بلکہ ادراک ہے اس لئے کہ جب قلب ووجدان کی طرف غور کیا جائے ۔ تو یہی متصور ہوتا ہے کہ نسبت حکمیہ خواہ حملیہ ہو یا اتصالیہ یا انفصالیہ اس کے ادراک کے بعد سوائے یہ ادراک کے حاصل نہیں ہوتا کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں یعنی نفس الامر کے مطابق ہے یا مطابق نہیں ۔

قولہ فلو قلنا ۔ یعنی جب یہ ثابت ہوگیا کہ تصدیق کے لئے چار چیزیں ضروری ہیں تو اگر یہ کہا جائے کہ حکم ادراک کا نام ہے تو تصدیق تصورات اربعہ (تصور محکوم علیہ ۔ تصور محکوم بہ ۔ تصور نسبت حکمیہ ۔ اور وہ تصور جس کو حکم کہا جاتا ہے) کے مجموعہ کا نام ہوگا اور اگر یہ کہا جائے حکم ادراک کا نام نہیں تو تصدیق تصورات ثلاثہ (تصور محکوم علیہ تصور محکوم بہ تصور نسبت حکمیہ) کے مجموعہ اور حکم کا نام ہوگا ۔

هٰذا علیٰ رأی الامام وامّا علیٰ رأی الحکماء فالتصدیق هو الحکم فقط

ترجمہ :- ـــــ یہ امام رازی کے مذہب پر ہے لیکن حکماء کے مذہب پر تصدیق وہ صرف حکم ہے

تشریح : ـــــ قولہ ہذا علیٰ رأی : ہذا کا مشار الیہ دوسری شق یعنی وہ ہے کہ حکم اگر ادراک نہ ہو تو تصدیق تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے اور متن میں یقال للمجموع تصدیق اسی مذہب امام کا بیان ہے اور اس کی پہلی شق اگرچہ حق ضرور ہے لیکن چونکہ اس کا قائل کوئی خاص آدمی نہیں اس لئے یہاں اس کا ذکر نہیں کیا گیا ۔

قولہ واما علیٰ : ۔ تصدیق کے مرکب ہونے کا قول متکلمین میں سے امام رازی اور ان کے متبعین کا ہے لیکن بسیط ہونے کا قول جمہور حکماء کا ہے کیونکہ حکماء کے نزدیک تصدیق صرف حکم کا نام ہے جس کو اذعان بھی کہا جاتا ہے البتہ تصورات ثلاثہ (جو تصور محکوم علیہ وتصور محکوم بہ وتصور نسبت حکمیہ) اس کے تحقق کے لئے شرط ہیں یعنی حکم واذعان کے لئے تصور نسبت حکمیہ ضروری ہے اور تصور نسبت حکمیہ کے لئے تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ ضروری ہے لہذا حکم واذعان کے لئے تینوں تصورات کا ہونا لازم وضروری ہے

وَالفرقُ بینهما مِنْ وُجُوهٍ اَحَدُها اَنَّ التصدیقَ بسیطٌ علیٰ مَذهبِ الحکماءِ ومرکبٌ علیٰ رأی الامامِ وَثانیها اَنَّ تصوُّرَ الطرفینِ وَالنسبةِ شرطٌ للتصدیقِ خارجٌ عنه علیٰ قولهم وشطرُهُ الداخلُ فیهِ علیٰ قولِهِ وَثالثها اَنَّ الحکمَ نفسُ التصدیقِ علیٰ زعمِهم وجزءُهُ الداخلُ علیٰ زعمه

ترجمہ : ـــــ اور ان دونوں قولوں کے درمیان چند طریقوں سے فرق ہے ان میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ تصدیق بسیط ہے حکماء کے مذہب پر اور مرکب ہے امام کے مذہب پر اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ

طرفین اور نسبتِ حکمیہ کا تصور شرط ہے تصدیق کے لئے اور خارج ہے تصدیق سے حکماء کے مذہب پر اور اس کا جزء داخل ہے امام رازی کے مذہب پر اور تیسرا طریقہ یہ ہے کہ حکم عین تصدیق ہے حکماء کے زعم پر اور اس کا جزء داخل ہے امام رازی کے زعم پر۔

تشریح: ــــــ قولہ[۱] والفرق: ۔ ان دونوں مذہبوں میں مذہب حکماء حق ہے اور یہی اہل تحقیق کے نزدیک راجح ہے ۔ شرح مرقات میں مولانا عبدالحق خیرآبادی لکھتے ہیں۔ ہذا ہو الحقُ الحقیقُ بالقبول میر قطبی کی تحریر ہے اَقولُ ہذا ہو الحق مسلم العلوم کی عبارت ان کان اعتقاداً للنسبۃ کے ذیل میں قاضی مبارک رقمطراز ہیں اثر ہٰہنا ما اختار ما اہل التحقیق حیث جعل التصدیق نفس الحکم بمعنی الاعتقاد ۔ دلیل اُن کی یہ ہے کہ علم کی تقسیم جو تصور و تصدیق کی طرف ہے اس غرض سے ہے کہ ان دونوں کے طرق تحصیل جداگانہ ہو کہ تصور کا طریق تحصیل قول شارح ہے اور تصدیق کا طریق تحصیل حجت یعنی تصور، قول شارح کے ذریعہ حاصل کیا جاتا ہے اور تصدیق حجت کے ذریعہ حاصل کی جاتی ہے ۔ اور یہ تصدیق بعینہ وہی ادراک و حکم ہے لہٰذا اس ادراک کے علاوہ دوسرے تینوں ادراکات (تصور محکوم علیہ و تصور محکوم بہ و تصور نسبت حکمیہ) قول شارح سے حاصل ہوں گے لہٰذا ان تینوں تصورات کو حکم کے ساتھ ملا کر ان کے مجموعہ کو علم کی ایک قسم تصدیق قرار دینا فضول ہے ۔

قولہ[۲] من وجوہ: ۔ تصدیق سے متعلق حکماء اور امام رازی کا جو تفصیلی بیان گذر چکا اس کا یہ خلاصہ ہے کہ ان دونوں قولوں کے درمیان پانچ طریقوں سے فرق ہے ۔ ان میں سے تین تو شرح میں مذکور ہیں لیکن دو جو شرح میں مذکور نہیں ان میں سے ایک یہ کہ امام رازی کے نزدیک تصدیق میں چار چیزیں ہیں اور حکماء کے نزدیک صرف ایک یعنی وقوع یا لا وقوع اور دوسرا یہ کہ امام کے نزدیک کاسب تصدیق کبھی حجت ہوتا ہے اور کبھی معرف بھی لیکن حکماء کے نزدیک کاسب تصدیق صرف حجت ہوتا ہے ۔

قولہ[۳] اَحدُ ہَا: ۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ تصدیق حکماء کے مذہب پر بسیط ہے اور امام رازی کے مذہب پر مرکب دوسرا طریقہ یہ کہ حکماء کے مذہب پر طرفین اور نسبت حکمیہ کا تصور تصدیق کے لئے شرط اور اس سے خارج ہے ۔ اور امام رازی کے مذہب پر اس کا جزء داخل ہے، تیسرا طریقہ یہ کہ حکم، حکماء کے

مذہب پر عین تصدیق ہے اور امام کے مذہب پر اس کا جزء داخل ہے ۔

قولہ[۴] خارج عَنْہ: ۔ صفت کاشفہ ہے شرط کی کیونکہ شرط خارج شئی ہوتی ہے علی قولہم متعلق ہے شرطاً کے ساتھ ۔ اسی طرح الداخل فیہ بھی صفت کاشفہ ہے شطرہ کی اس لئے کہ شطر کا معنی بھی داخل شئی ہے علیٰ قولہ متعلق ہے شطر کے ساتھ یہی حال جزءَ الداخل علیٰ زعمہ کا ہے ۔

قولہ[۵] ثالثہا: ۔ یہ تینوں طریقے ایسے ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے پر صادق نہیں آتا یعنی طریقہ اول طریقہ دوم کو مستلزم نہیں کیونکہ محض بساطت و ترکیب تصورات اطراف کو مستلزم نہیں خواہ شرط کے اعتبار سے ہو یا جزء کے اعتبار سے اسی طرح وہ طریقہ سوم کو بھی مستلزم نہیں اس لئے کہ بساطت و ترکیب حکم کا نفس تصدیق یا جزء تصدیق ہونے کو مستلزم نہیں اسی طرح طریقہ دوم طریقہ سوم کو مستلزم نہیں اس لئے کہ تصورات اطراف شرط کے اعتبار سے ہو یا جزء کے اعتبار سے حکم کا نفس تصدیق یا جزء تصدیق ہونے کو مستلزم نہیں ۔

وَاعْلَمْ اَنَّ المشہورَ فیما بَیْنَ القَوْمِ اَنَّ العِلْمَ اِمّا تَصَوُّرٌ اَوْ تَصْدِیْقٌ والمصنفُ عدَلَ عنہُ اِلَی التصوُّرِ السَّاذجِ وَالتصدیقِ وَسببُ العُدولِ عنہ وَرُوْدُ[۶] الاعتراضِ علی التقسیمِ المشہورِ من وَجوہٍ[۷] الاَوَّلُ اَنَّ التقسیمَ فاسدٌ لِاَنَّ اَحدَ الاَمْرَیْنِ لَازمٌ وَہوَ اِمّا اَنْ یکونَ قسمُ الشیئِ قسیمًا لَہٗ اَوْ یکونَ قسمُ الشیئِ قسمًا منہُ وہُما[۸] باطلانِ وذٰلکَ[۹] لِاَنَّ التصدیقَ اِنْ کانَ عبارۃً عن التصوُّرِ معَ الحکمِ وَالتصورُ مع الحکمِ قسمٌ من التصوُّرِ فی الواقعِ وَقد جُعِلَ فی التقسیمِ المشہورِ قسیمًا لَہٗ فیکونُ قسمُ الشیئِ قسیمًا لَہٗ وَہوَ الاَمرُ الاوّلُ واِن کانَ عبارۃً عن الحکمِ وَالحکمُ قسمٌ للتصوُّرِ وَقد جُعِلَ فی التقسیمِ قسمًا من العلمِ الذی ہو نفسُ التصوُّرِ فیکونُ قسیمُ الشیئِ قسمًا منہُ وہوَ الاَمرُ الثانی

ترجمہ: ــــــ اور آپ جانیں کہ مناطقہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ علم یا تصور ہے یا تصدیق اور مصنف نے اس تقسیم مشہور سے تصور ساذج اور تصدیق کی طرف عدول کیا اور اس سے

عدول کا سبب تقسیم مشہور پر دو طریقوں سے اعتراض کا وارد ہونا ہے پہلا یہ کہ تقسیم فاسد ہے اس لئے کہ دو امر میں سے ایک لازم آتا ہے اور وہ یا قسم الشئ قسیمًا لہ ہوگا یا قسیم الشئ قسمًا لہ اور وہ دونوں باطل ہیں اس لئے کہ تصدیق اگر نام ہو تصور مع الحکم کا اور تصور مع الحکم قسم ہے تصور فی الواقع کا اور تقسیم مشہور میں اس کا قسیم کر دیا گیا ہے تو قسم الشئ قسیمًا لہٗ ہوگیا اور وہ امر اول ہے اور اگر تصدیق حکم کا نام ہو اور حکم قسیم ہے تصور کا اور تقسیم مشہور میں اس کو اس علم کی قسم کر دیا گیا ہے جو تصور ہے پس قسیم الشئ قسمًا منہ ہوگیا اور وہ امر ثانی ہے ۔

تشریح : ـــــ قولہ[١] واعلم : ـ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ علم کی تقسیم مشہور یہ ہے کہ وہ آیا تصور ہوگا یا تصدیق ۔ مصنف نے اس سے عدول کر کے اس کی تقسیم اس طرح کیوں بیان کیا ؛ کہ علم آیا تصور فقط ہوگا یا تصور معہ حکم ۔ جواب یہ کہ مصنف کے عدول کی وجہ چونکہ یہ اعتراض ہے جو تقسیم مشہور پر وارد ہوتا ہے اس لئے انہوں نے وہ تعریف بیان کیا جو اعتراض سے بری ہے ۔

قولہ[٢] ورود الاعتراض : ـ تقسیم مشہور پر دو طریقے سے اعتراض وارد ہوتا ہے لیکن پہلا اعتراض متعلق ہے تصدیق کے ساتھ اور دوسرا تصور کے ساتھ جب کہ تصور ، تصدیق سے طبع و ذکر دونوں اعتبار سے مقدم ہوتا ہے اس کی وجہ غالبًا یہ ہے کہ تقسیم میں جو فساد ہے وہ پہلی شق سے جتنا ظاہر ہے دوسری شق سے نہیں جیسا کہ عبارت سے بخوبی عیاں ہے ۔

قولہ[٣] والاول : ـ تقسیم مشہور پر پہلا اعتراض یہ ہے کہ وہ تقسیم فاسد ہے کیونکہ دو امر میں سے ایک لازم آتا ہے ایک قسم الشئ قسیمًا لہ اور دوسرا قسیم الشئ قسمًا منہ امر اول کا معنی یہ کہ قسم کا معنی لغت میں شئ کے جزء اور حصہ کے معنی میں آتا ہے اور اصطلاح میں وہ ہے جو کسی شئ کے تحت بلا واسطہ داخل اور اس سے خاص ہو لہٰذا شئ عام کو مقسم اور شئ خاص کو قسم کہا جاتا ہے تو شئ عام کیساتھ قیدوں کا اضافہ کر دیا جائے ۔ تو ہر قید سے ایک قسم تیار ہو جائیگی ۔ امر دوم کا معنی یہ کہ قسیم لغت میں بمعنی مباین ہے اور اصطلاح میں وہ ہے جو کسی شئ کے مقابل اور بلا واسطہ شئ عام کے تحت ہو ۔ قسم شئ کے قسیم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نفس الامر میں کسی شئ کا قسم ہو مگر اس کو اس شئ کا قسیم بنا دیا جائے اور قسیم شئ کے قسم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نفس الامر میں کسی شئ کا قسیم تھا مگر اس کو قسم قرار دیا گیا ہے

قولہ[٤] وھما باطلان : ـ ان دونوں امر کا لزوم تصدیق کے متعلق اختلاف رائے کی وجہ سے ہے تصدیق حکماء کے نزدیک صرف حکم کا نام ہے اور امام کے نزدیک تصور معہ حکم یعنی مجموعہ کا ۔ بتقدیر اول قسیم الشئ قسمًا منہ لازم ہوگا اور بتقدیر دوم قسم الشئ قسیمًا لہٗ لازم ہوگا ۔ یہ دونوں باطل اس لئے ہیں کہ شئ اپنی قسم پر محمول ہوتی ہے اور اپنے قسیم پر نہیں ۔ پس اگر تصدیق تصور کی قسم ہوتے ہوئے قسیم بھی بن جائے یا اس کا برعکس کہ قسیم ہوتے ہوئے قسم بن جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ محمول ہو اور محمول نہ بھی ہو جو اجتماع نقیضین کو لازم ہے اور یہ محال ہے اور جو شئ محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتی ہے لہٰذا دونوں صورتیں محال ہوئیں ۔

قولہ[٥] وذلک : ـ یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ تقسیم مشہور سے دو امر میں سے ایک لازم ہوتا ہے جو دونوں باطل ہیں ۔ حاصل یہ کہ تصدیق اگر نام ہو تصور مع الحکم کا اور تصور مع الحکم قسم ہے نفس الامر میں تصور کا اور تقسیم مشہور میں اس کو قسیم کر دیا گیا ہے تو جو شئ کا قسم تھا وہ قسیم ہوگیا یہ امر اول ہے اور اگر تصدیق نام ہو صرف حکم کا اور حکم قسیم ہے تصور کا اور تقسیم میں اس کو اس علم کا قسم کر دیا گیا ہے ۔ جو نفس تصور ہے تو جو شئ کا قسیم تھا وہ قسم ہوگیا یہ امر دوم ہے ۔

وَھٰذَا[١] الْاِعْتِرَاضُ اِنَّمَا یَرِدُ اِذَا قُسِّمَ الْعِلْمُ اِلٰی مُطْلَقِ التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِیْقِ کَمَا ھُوَ الْمَشْھُوْرُ وَاَمَّا اِذَا قُسِّمَ الْعِلْمُ اِلَی التَّصَوُّرِ السَّاذَجِ وَاِلَی[٢] التَّصْدِیْقِ کَمَا فَعَلَہُ الْمُصَنِّفُ فَلَا وَرُوْدَ عَلَیْہِ لِاَنَّا نَخْتَارُ اَنَّ التَّصْدِیْقَ عِبَارَۃٌ عَنِ التَّصَوُّرِ مَعَ الْحُکْمِ قِسْمٌ مِنَ التَّصَوُّرِ قُلْنَا اِنْ اَرَدْتُمْ بِہٖ اَنَّہٗ قِسْمٌ مِنَ التَّصَوُّرِ السَّاذَجِ الْمُقَابِلِ لِلتَّصْدِیْقِ فَظَاھِرٌ اَنَّہٗ لَیْسَ کَذٰلِکَ وَاِنْ اَرَدْتُمْ بِہٖ اَنَّہٗ قِسْمٌ مِنْ مُطْلَقِ التَّصَوُّرِ فَمُسَلَّمٌ لٰکِنَّ قِسْمَ التَّصْدِیْقِ لَیْسَ مُطْلَقَ التَّصَوُّرِ بَلِ التَّصَوُّرُ السَّاذَجُ فَلَا یَلْزَمُ اَنْ یَکُوْنَ قِسْمُ الشَّئِ قَسِیْمًا لَہٗ

ترجمہ : ـ ـــــ اور یہ اعتراض بے شک اس وقت وارد ہوگا جب کہ علم کی تقسیم مطلق تصور اور تصدیق کی طرف کی جائے جیسا کہ وہ مشہور ہے اور لیکن جب علم کی تقسیم تصور ساذج اور تصدیق کی طرف کی جائے جیسا کہ مصنف نے اس کو کیا ہے تو اس پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ ہم نے یہ اختیار کیا ہے کہ تصدیق نام ہے

تصور مع الحکم کا تو مصنف کا قول تصور مع الحکم قسم ہوا تصور کا۔ جواب میں ہم کہیں گے کہ اگر آپ نے اس سے اس امر کا ارادہ کیا ہے کہ وہ بے شک تصور ساذج کی قسم ہے جو تصدیق کا مقابل ہے تو ظاہر ہے کہ وہ ایسا نہیں ہے اور اگر اس سے آپ نے یہ ارادہ کیا ہے کہ وہ مطلق تصور کی قسم ہے تو مسلم ہے لیکن تصدیق کا قسیم مطلق تصور نہیں بلکہ تصور ساذج ہے پس یہ لازم نہیں آئے گا کہ قسم الشئ قسیماً لہ ہو۔

تشریح: قولہ[۱] وھذا الاعتراض: یعنی یہ اعتراض اس تقدیر پر لازم آسکتا ہے جب کہ علم کو مطلق تصور اور تصدیق کی جانب تقسیم کیا جائے جیسا کہ وہ تقسیم مشہور ہے اور اگر اس کو تصور ساذج اور تصور مع الحکم کی جانب تقسیم کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس تقدیر پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ تصدیق یہاں تصور مع الحکم کو کہا گیا ہے تو اگر یہ کہا جائے کہ تصور مع الحکم قسم ہے تصور ساذج کی جو تصدیق کا مقابل ہے تو ظاہر ہے وہ ایسا نہیں ہے اور اگر کہا جائے کہ وہ مطلق تصور کا قسم ہے تو تسلیم ہے لیکن تصدیق کا قسیم مطلق تصور نہیں بلکہ تصور ساذج ہے لہذا تصور کا قسم اس کا قسیم نہ ہوا۔

قولہ[۲] والی التصدیق: متن میں تصور معہ حکم کہا گیا ہے اور یہاں تصدیق کہا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ تاکہ یہ وہم پیدا نہ ہو کہ مصنف کی تقسیم میں اعتراض مذکور کے وارد نہ ہونے میں تصور معہ حکم کو بھی دخل ہے جب کہ اس میں صرف تصور فقط ہی کو دخل ہے۔

وَالثَّانِی[۱] اَنَّ المُرَادَ بِالتَّصَوُّرِ اِمَّا الحُضُوْرُ الذِّهْنِیُّ مُطْلَقاً اَوِ المُقَیَّدُ بِعَدَمِ الحُکْمِ فَاِنْ عُنِیَ بِہٖ الحُضُوْرُ الذِّهْنِیُّ مُطْلَقاً لَزِمَ انْقِسَامُ الشَّئِ اِلٰی نَفْسِہٖ وَاِلٰی غَیْرِہٖ لِاَنَّ الحُضُوْرَ الذِّهْنِیَّ مُطْلَقاً نَفْسُ العِلْمِ وَاِنْ عُنِیَ بِہٖ المُقَیَّدُ بِعَدَمِ الحُکْمِ اِمْتَنَعَ اِعْتِبَارُ التَّصَوُّرِ فِی التَّصْدِیْقِ لِاَنَّ عَدَمَ الحُکْمِ یَکُوْنُ مُعْتَبَراً فِی التَّصَوُّرِ فَلَوْ کَانَ التَّصَوُّرُ مُعْتَبَراً فِی التَّصْدِیْقِ لَکَانَ عَدَمُ الحُکْمِ مُعْتَبَراً فِیْہِ اَیْضاً وَالحُکْمُ مُعْتَبَرٌ فِیْہِ اَیْضاً فَلَزِمَ اِعْتِبَارُ الحُکْمِ وَعَدَمِہٖ فِی التَّصْدِیْقِ وَاَنَّہٗ مُحَالٌ

ترجمہ: ـــــ اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تصور سے مراد آیا مطلق حضور ذہنی ہے یا مقید بعدم حکم پس اگر اس سے مراد مطلق حضور ذہنی ہے تو انقسام الشئ الی نفسہ والی غیرہ لازم آئے گا۔ کیونکہ مطلق حضور ذہنی نفس علم ہے اور اگر اس سے مراد مقید بعدم حکم ہے تو تصور کا اعتبار تصدیق میں محال ہوگا۔ اس لئے کہ عدم حکم تصور میں معتبر ہے۔ تو اگر تصور تصدیق میں معتبر ہو تو تصدیق میں عدم حکم بھی معتبر ہوگا اور حکم بھی لہذا تصدیق میں اعتبار حکم اور اعتبار عدم حکم دونوں لازم آئیں گے۔ حالانکہ وہ محال ہے

تشریح: ـــــ قولہ والثانی: یعنی تقسیم مشہور پر یہ دوسرا اعتراض ہے کہ تقسیم میں تصور سے مراد مطلق حضور ذہنی ہے یا مقید بعدم حکم۔ اگر مراد مطلق حضور ذہنی ہے تو انقسام الشئ الی نفسہ والی غیرہ یعنی تصور کا منقسم ہونا تصور اور تصدیق کی طرف لازم آئے گا کیونکہ مطلق حضور ذہنی نفس علم کو کہا جاتا ہے۔ اور نفس علم کی یہ دونوں قسمیں ہیں تصور و تصدیق اور ظاہر ہے شئی کا اپنی ذات اور اپنے غیر کی طرف منقسم ہونا باطل ہے اور اگر تصور سے مراد مقید بعدم حکم ہے تو تصدیق میں اس کا اعتبار محال ہوگا کیونکہ تصدیق میں حکم کا اعتبار ہے تو اگر اس میں عدم حکم کا بھی اعتبار ہو تو تصدیق میں حکم اور عدم حکم دونوں کا اعتبار لازم آئے گا جو محال ہے۔ اس لئے کہ دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہیں اور ظاہر ہے دو نقیضوں کا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے۔

وَجَوَابُہٗ[۱] اَنَّ التَّصَوُّرَ یُطْلَقُ بِالاِشْتِرَاکِ عَلٰی مَا اعْتُبِرَ فِیْہِ عَدَمُ الحُکْمِ وَھُوَ التَّصَوُّرُ السَّاذِجُ وَعَلَی الحُضُوْرِ الذِّهْنِیِّ مُطْلَقاً کَمَا وَقَعَ التَّنْبِیْہُ عَلَیْہِ وَالمُعْتَبَرُ فِی التَّصْدِیْقِ لَیْسَ ھُوَ الاَوَّلُ بَلِ الثَّانِی

ترجمہ: ـــــ اور اعتراض مذکور کا جواب یہ ہے کہ تصور کا اطلاق اشتراک کے طور پر اس پر ہوتا ہے جس میں عدم حکم کا اعتبار کیا جائے اور وہ تصور ساذج ہے اور مطلق حضور ذہنی پر ہوتا ہے جیسا کہ اس پر تنبیہ واقع ہے اور تصدیق میں معتبر اول نہیں بلکہ دوم ہے

تشریح: ـــــ قولہ[۱] وجوابہ: یہ جواب ہے مذکورہ بالا دونوں اعتراضوں کا اگرچہ اس کا

دوسرے اعتراض کا جواب ہونا زیادہ ظاہر ہے لہذا جوابہ میں ضمیر مجرور کا مرجع اعتراض بوجہین ہے
خلاصہ جواب اعتراض دوم کا یہ ہے کہ تصور اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر بولا جاتا ہے
ایک تصور ساذج پر جسکو تصور فقط بھی کہا جاتا ہے اور دوسرا حضور ذہنی پر جس کو علم بھی کہا
جاتا ہے لہذا قسم میں جو تصور ہے اس سے مراد تصور ساذج ہے ۔ اور تصور یعنی مقسم میں جو تصور ہے
اس سے مراد حضور ذہنی ہے ۔ لہذا شئی کا منقسم ہونا اپنی ذات اور اپنے غیر کی طرف لازم نہیں آیا
خلاصہ جواب اول کا یہ ہے کہ تصور کے چونکہ دو معنی ہیں ایک تصور ساذج
اور دوسرا حضور ذہنی اس لئے قسم الشئی قسیمًا لہٗ لازم آئے گا اور نہ قسیم الشئی قسمًا منہ کیونکہ
تصدیق اگر تصور مع الحکم کا نام ہو تو ظاہر ہے وہ حقیقۃً تصور بمعنی حضور ذہنی کی قسم ہے لیکن تقسیم
مشہور میں جو تصور ہے وہ یہ نہیں بلکہ تصور ساذج ہے تو جو قسم تھا شئی کا وہ قسیم نہ ہوا اسی طرح
تصدیق اگر حکم کا نام ہو اور ظاہر ہے حکم قسیم ہے تصور بمعنی تصور ساذج کا لیکن تقسیم مشہور میں سے
حکم کو جو تصور کا قسم قرار دیا گیا ہے وہ تصور بمعنی حضور ذہنی ہے لہذا جو قسیم تھا وہ شئی کا قسم نہ ہوا

والحاصل اَنَّ الحضورَ الذہنیَّ مطلقًا ھُوَ العِلْمُ والتصوُّرُ اِمَّا اَنْ یُعتبرَ بشرطِ شئٍ اَیْ
الحکمِ وَیقالُ لہٗ التصدیقُ اَوْ بشرطِ لاشئٍ اَیْ عدمِ الحکمِ وَیُقالُ لہٗ التصوُّرُ
السَّاذجُ اَوْ لا بشرطِ شئٍ وھُوَ مطلقُ التصوُّرِ فالمقابلُ للتصدیقِ ھو التصوُّرُ
بشرطِ لاشئٍ وَالمعتبرُ فی التصدیقِ شَرْطًا اَوْ شَطْرًا ھُوَ التصوُّرُ لا بشرطِ
شئٍ فلا اِشکالَ

ترجمہ : ـــــ اور حاصل یہ کہ مطلق حضور ذہنی جو کہ وہ علم و تصور ہے آیا وہ معتبر ہے
شرط شئی یعنی حکم کے ساتھ جس کو تصدیق کہا جاتا ہے یا معتبر ہے شرط لاشئی یعنی عدم حکم کے ساتھ
اس کو تصور ساذج کہا جاتا ہے یا معتبر ہے لابشرط شئی کے ساتھ وہ مطلق تصور ہے لہذا تصدیق کا
مقابل وہ تصور بشرط لاشئی ہے اور تصدیق میں معتبر باعتبار شرط ہو یا جزء تصور لابشرط شئی ہے

لہذا کوئی اشکال نہ ہوگا ۔
تشریح : ـــــ قولہٗ والحاصل : ۔ جواب مذکور کو خلاصہ کے طور پر دوسرے انداز سے
بیان کیا جاتا ہے ۔ لیکن اس سے قبل بطور تمہید یہ معلوم کر لیا جائے کہ تصور میں تین حیثیتیں ہیں ایک
بشرط شئی اور دوسری بشرط لاشئی اور تیسری لابشرط شئی ۔ تصور بشرط شئی وہ تصور ہے جس میں
شئی مثلاً حکم کی قید کے ساتھ ہو اور تصور لابشرط شئی وہ تصور ہے جس میں کوئی بھی شئے نہ ہو یعنی مثلاً حکم
یا عدم حکم کی قید کے ساتھ نہ ہو اور تصور ساذج وہ تصور ہے جو ساذج ہو یعنی اس میں حکم کی
قید نہ ہو اس کو تصور فقط بھی کہا جاتا ہے ساذج معرب ہے سادہ کا ۔
قولہٗ والتصور : ۔ خلاصہ جواب مذکور کا یہ ہے کہ تصور ساذج میں جو تصور ہے
اس میں حیثیت بشرط لاشئی ہے یعنی وہ تصور ہے جس میں حکم کی قید نہ ہو اور تصدیق میں جو تصور
ہے اس میں حیثیت بشرط شئی یعنی وہ تصور ہے جس میں حکم کی قید ہو اور مطلق تصور جو علم
کا مترادف ہے اس میں حیثیت لابشرط شئی یعنی وہ تصور ہے جس میں حکم یا عدم حکم کی کوئی قید نہیں
لہذا التصدیق کا مقابل تصور بشرط لاشئی ہے اور تصدیق میں جو معتبر ہے خواہ باعتبار شرط
ہو یا جزء وہ تصور لبشرط شئی ہے ۔

قال وَلیسَ الکلُّ من کلٍّ منھما بدیہیًّا وَاِلَّا لَمَا جَھِلْنَا شیئًا ولا نظریًّا
وَاِلَّا لَدَارَ اَوْ تَسَلْسَلَ

ترجمہ : ـــــ مصنف نے فرمایا کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ورنہ ہم کسی
شئی سے جاہل نہیں ہوتے اور نہ نظری ہے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا ۔
تشریح : ـــــ بیانہٗ ولیس الکل : ۔ لفظ کل پر الف لام مضاف الیہ کے عوض ہے اسی
طرح من کلٍ میں لفظ کل کا مضاف الیہ بھی محذوف ہے اصل عبارت یہ ہے لیس کلّ واحدٍ منْ
کلِّ واحدٍ اور منہما میں ضمیر تثنیہ کا مرجع تصور و تصدیق ہیں جیسا کہ شرح میں مذکور ہے ۔ مطلب

عبارت کا یہ ہے کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر بدیہی ہو جائے تو کسی چیز سے لاعلمی نہ ہوتی حالانکہ بہت ایسی چیزیں ہیں جن سے لوگ آشنا ہیں۔ اسی طرح تصور و تصدیق میں سے ہر ایک نظری بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر نظری ہو جائے تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے۔

خلاصہ یہ کہ یہاں پر چار دعوے ہیں۔ دو دعوے تصور سے متعلق ہیں اور دو تصدیق سے متعلق۔ تصور سے متعلق دو دعوے یہ ہیں (۱) تمام تصورات بدیہی نہیں (۲) تمام تصورات نظری نہیں۔ تصدیق سے متعلق دو دعوے یہ ہیں (۱) تمام تصدیقات بدیہی نہیں (۲) تمام تصدیقات نظری نہیں اول دونوں دعووں کی دلیل والالما جہلنا سے ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اگر سب کے سب تصور و تصدیق بدیہی ہو جائیں تو ہم کسی سے ناواقف نہ ہوتے حالانکہ واقع اس کے خلاف ہے اور آخر دونوں دعووں کی دلیل والالدار او تسلسل سے ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اگر سب کے سب تصور و تصدیق نظری ہو جائیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو دونوں باطل ہیں

بیانیہ والا: ۔ والا اصل میں وان لم یکن بدیہیا تھا۔ فعل شرط کو تخفیف کی وجہ سے حذف کر دیا گیا تو وان لم بدیہیا ہوا اور ان لم قاعدہ یرملون سے اِلّم ہوا یعنی میم کو خلاف قیاس الف سے بدل کر الا کر دیا گیا اور لما جہلنا اس کی جزا ہے۔ اسی طرح والالدار اصل میں وان لم یکن کذلک تھا جو بربنائے تخفیف والا کر دیا گیا اور لدار اس کی جزا ہے اور لا النظریا کا عطف بدیہیا پر ہے اصل عبارت یہ ہے ولیس الکل منہا نظریا۔

اَقُولُ الْعِلْمُ اِمَّا بَدِیْہِیٌّ وَھُوَ الَّذِیْ لَمْ یَتَوَقَّفْ حُصُوْلُہٗ عَلٰی نَظَرٍ وَکَسْبٍ کَتَصَوُّرِ الْحَرَارَۃِ وَالْبُرُوْدَۃِ وَکَالتَّصْدِیْقِ بِاَنَّ النَّفْیَ وَالْاِثْبَاتَ لَا یَجْتَمِعَانِ وَلَا یَرْتَفِعَانِ وَ اِمَّا نَظَرِیٌّ وَھُوَ الَّذِیْ یَتَوَقَّفُ حُصُوْلُہٗ عَلٰی نَظَرٍ وَکَسْبٍ کَتَصَوُّرِ الْعَقْلِ وَالنَّفْسِ وَ کَالتَّصْدِیْقِ بِاَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ

ترجمہ: ــــ میں کہتا ہوں کہ علم یا بدیہی ہے اور وہ علم ہے جس کا حصول نظر و کسب پر موقوف نہ ہو جیسے حرارت و برودت کا تصور اور جیسے اس امر کی تصدیق کہ نفی و اثبات دونوں جمع نہیں ہوتے ہیں اور نہ دونوں مرتفع ہوتے ہیں اور یا نظری ہے اور وہ علم ہے جس کا حصول نظر و کسب پر موقوف ہو جیسے عقل اور نفس کا تصور اور جیسے اس امر کی تصدیق کہ عالم حادث ہے۔

تشریح: ــــ قولہ اقول: عبارت بالا کی وضاحت سے قبل یہ تمہید بیان کی جاتی ہے کہ علم یعنی وہ صورت جو ذہن میں حاصل ہے اس کی دو صورتیں ہیں کیونکہ حکم اس کے ساتھ متعلق ہے یا نہیں اگر متعلق نہیں تو تصور ہے اور اگر متعلق ہے تو تصدیق ہے لیکن کچھ تصور ایسا بھی ہے جو غور و فکر کے بغیر حاصل ہوتا ہے۔ اس کو تصور ضروری و بدیہی کہا جاتا ہے جیسے گرمی و سردی، خوشبو و بدبو کا تصور اسی طرح کچھ تصدیق ایسی بھی ہے جو غور و فکر کے بغیر حاصل ہوتی ہے اس کو تصدیق ضروری و بدیہی کہا جاتا ہے جیسے نفی و اثبات دونوں جمع نہیں ہوتے ہیں اور نہ دونوں مرتفع ہوتے ہیں اور جیسے الکل اعظم من الجزء اور الواحد نصف الاثنین کی تصدیق۔ اسی طرح کچھ تصور ایسا بھی ہوتا ہے جو غور و فکر سے حاصل ہوتا ہے اس کو تصور کسبی و نظری کہا جاتا ہے جیسے عقل اور نفس اور انسان وجنات و فرشتوں کی حقیقتوں کا تصور اسی طرح کچھ تصدیق ایسی بھی ہوتی ہے جو غور و فکر سے حاصل ہوتی ہے اس کو تصدیق کسبی و نظری کہا جاتا ہے جیسے اس بات کی تصدیق کہ عالم حادث ہے۔

قولہ واما نظری: ۔ تصور بدیہی و نظری کی تعریف پر اگرچہ کوئی اشکال نہیں ہوتا کیونکہ تصور بدیہی وہ ہے جو نظر و فکر پر موقوف نہ ہو! نہ بالذات اور نہ بالواسطہ۔ اسی طرح تصور نظری وہ ہے جو نظر و فکر پر موقوف ہو لیکن تصدیق بدیہی و نظری کی تعریف پر اشکال وارد ہوتا ہے اس لئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حکم تو نظر و فکر کا محتاج نہیں لیکن اس کے مقدمات نظر و فکر پر موقوف ہوتے ہیں جب کہ اس طرح کی تصدیق کو بھی بدیہی کہا جاتا ہے مثلاً ممکن اپنے مکان کی وجہ سے مؤثر کا محتاج ہوتا ہے، بدیہی ہے مگر نظر کا محتاج ہے۔ جواب چونکہ تصدیق حقیقۃً

حکم کو کہتے ہیں اس لئے اس کے مقدمات اگر نظری ہو جائیں تو اس سے کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ نظری کی تعریف میں جو توقف ہے اس کی دو صورتیں ہیں۔ توقف بالذات اور توقف بواسطہ اور توقف سے یہاں مُراد توقف بالذات ہے تو حکم اگر بالذات نظر کا محتاج ہو تو نظری ہے اور اگر بالذات نظر کا محتاج نہ ہو تو بدیہی ہے۔ یہ جواب حکماء کے مسلک پر ہے لیکن امام کے مسلک پر جو حکم کو جزءِ تصدیق مانتے ہیں جواب یہ ہے کہ حکم اگرچہ جزءِ تصدیق ہے لیکن بداہت و نظریت میں اسی کا لحاظ ہوتا ہے کہ حکم اگر نظر پر موقوف ہے تو نظری ہے اور اگر نظر پر موقوف نہیں تو بدیہی ہے!

فَاِذَا[1] عَرَفْتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ لَيْسَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيْقِ بَدِيْهِيًّا فَاِنَّهٗ لَوْ كَانَ جَمِيْعُ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ بَدِيْهِيًّا لَمَا كَانَ شَيْءٌ مِنَ الْاَشْيَاءِ مَجْهُوْلًا لَنَا وَهٰذَا بَاطِلٌ

ترجمہ: ــــــ پس جب آپ نے اس کو پہچان لیا تو ہم کہیں گے کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی نہیں۔ کیونکہ اگر تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہو جائیں تو چیزوں میں سے کسی چیز سے ہم ناواقف نہ ہوتے۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔

تشریح: ــــــ قولہ[2] فاذا عرفت۔ بدیہی و نظری کا معنیٰ چونکہ متن میں مذکور نہ تھا اس لئے شرح میں پہلے اس کے معنی کو بیان کیا گیا پھر بحث کا آغاز کیا گیا کہ علم کی دونوں قسمیں جو تصور و تصدیق ہیں ان میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر بدیہی ہو جائے تو کسی چیز سے ہم ناواقف نہ ہوتے کیونکہ بدیہی غور و فکر کے بغیر حاصل ہوتی ہے حالانکہ بہت ساری چیزیں بدیہی ہیں لیکن ہم ان سے واقف نہیں ہوتے۔

وَفِيْهِ[1] نَظَرٌ لِجَوَازِ اَنْ يَكُوْنَ الشَّيْءُ بَدِيْهِيًّا وَّمَجْهُوْلًا لَنَا فَاِنَّ الْبَدِيْهِيَّ وَاِنْ لَّمْ يَتَوَقَّفْ

حُصُوْلُهٗ عَلٰى نَظَرٍ وَّكَسْبٍ لٰكِنْ يُمْكِنُ اَنْ يَّتَوَقَّفَ حُصُوْلُهٗ عَلٰى شَيْءٍ اٰخَرَ مِنْ تَوَجُّهِ الْعَقْلِ اِلَيْهِ وَالْاِحْسَاسِ بِهٖ اَوِ الْحَدْسِ اَوِ التَّجْرِبَةِ اَوْ غَيْرِ ذٰلِكَ فَمَا لَمْ يَحْصُلْ ذٰلِكَ الشَّيْءُ الْمَوْقُوْفُ عَلَيْهِ لَمْ يَحْصُلِ الْبَدِيْهِيُّ فَاِنَّ الْبَدَاهَةَ لَا تَسْتَلْزِمُ الْحُصُوْلَ

ترجمہ: ــــــ اور اس میں نظر ہے کیونکہ جائز ہے شئی بدیہی ہو اور وہ ہمارے لئے مجہول ہو کیونکہ بدیہی اگرچہ اس کا حصول نظر و کسب پر موقوف نہیں لیکن ممکن ہے اس کا حصول دوسری چیز پر موقوف ہو جو توجہ عقل یا احساس یا حدس یا تجربہ یا اس کے علاوہ سے حاصل ہو اس لئے وہ شئی موقوف علیہ جب تک حاصل نہ ہوگی بدیہی حاصل نہ ہوگی کیونکہ بداہت حصول کو مستلزم نہیں ہوتی ہے۔

تشریح: ــــــ قولہ[1] وفیہ نظر:۔ ما قبل میں یہ جو کہا گیا کہ اگر تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہو جائیں تو ہم سے کوئی چیز مجہول نہ ہوتی اس پر یہ اعتراض ہوا کہ یہ ملازمہ تسلیم نہیں کیونکہ ممکن ہے شئی بدیہی ہو اور ہم اس کو نہیں جانتے اس لئے کہ بدیہی کا حصول اگرچہ نظر و کسب پر موقوف نہیں لیکن ممکن ہے اس کا حصول دوسری چیز پر موقوف علیہ ہے مثلاً عقل اس طرف متوجہ نہیں ہے یا اس کا احساس نہ ہو یا حدس و تجربہ وغیرہ نہ ہو تو وہ چیز جو موقوف علیہ ہے جب تک حاصل نہ ہوگی بدیہی حاصل نہ ہوگی کیونکہ بدیہی ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ حاصل ہو جائے۔

فَالصَّوَابُ[1] اَنْ يُّقَالَ لَوْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ بَدِيْهِيًّا لَمَا احْتَجْنَا فِيْ تَحْصِيْلِ شَيْءٍ مِّنَ الْاَشْيَاءِ اِلَى كَسْبٍ وَّنَظَرٍ وَّهٰذَا فَاسِدٌ ضَرُوْرَةَ احْتِيَاجِنَا فِيْ تَحْصِيْلِ بَعْضِ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ اِلَى الْفِكْرِ وَالنَّظَرِ

ترجمہ : ——— لہذا بہتر ہے یہ کہا جائے کہ اگر تصورات وتصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی ہو جائے تو چیزوں میں سے کسی چیز کو حاصل کرنے میں ہم کسب ونظر کی طرف محتاج نہ ہوتے اور یہ یعنی محتاج نہ ہونا فاسد ہے کیونکہ بدیہی ہے ہم کو بعض تصورات وتصدیقات کے حاصل کرنے میں فکر ونظر کا محتاج ہونا ۔

تشریح : ——— قولہ فالصواب : ۔ اعتراض مذکور کی وجہ سے چونکہ عبارت میں نقص پیدا ہوگیا تھا اس لئے اب اس کو درست کرنے کے لئے مشورہ دیا جاتا ہے کہ متن کی عبارت کو اگر اس طرح سے تعبیر کیا جائے تو نقص لازم نہیں آئے گا کہ اگر تمام تصورات وتصدیقات بدیہی ہو جائیں تو کسی چیز کے حاصل کرنے میں ہم نظر وکسب کے محتاج نہ ہوتے حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ بداہتہً یہ امر ثابت ہے کہ بہت سارے تصورات وتصدیقات ایسے ہیں کہ جن کو حاصل کرنے کے لئے ہم نظر وفکر کا محتاج ہوتے ہیں ۔

ولا نظریًا ای لیس کلُّ واحدٍ من کلِّ واحدٍ من التصوُّراتِ والتصدیقاتِ نظریًا فانّہٗ لو کانَ جمیعُ التصوُّراتِ والتصدیقاتِ نظریًا یلزمُ الدورُ او التسلسلُ والدورُ وھو توقُّفُ الشئِ علی ما یتوقَّفُ علی ذلک الشئِ من جھۃٍ واحدۃٍ امّا بمرتبۃٍ کما یتوقَّفُ ا علی ب و بالعکسِ او بمراتبَ کما یتوقَّفُ ا علی ب و ب علی ج و ج علی ا والتسلسلُ ھو ترتُّبُ امورٍ غیرِ متناھیۃٍ

ترجمہ : ——— اور نہ نظری ہیں یعنی تصورات وتصدیقات میں سے ہر ایک نظری بھی نہیں کیونکہ اگر تمام تصورات وتصدیقات نظری ہو جائیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا اور دور وہ شئی کا اس شئی پر موقوف ہونا ہے کہ وہ شئی خود اس شئی پر ایک ہی جہت سے موقوف ہو آیا ایک مرتبہ میں ہو جیسے ا موقوف ہے ب پر یا اس کا برعکس یا چند مراتب میں جیسے ا موقوف

ہے ب پر اور ب موقوف ہے ج پر اور ج موقوف ہے ا پر اور تسلسل وہ غیر متناہی امور کو ترتیب دینا ہے ۔

تشریح : ——— بیانہ ولا نظریاً : ۔ اس کا عطف بدیہیا پر ہے اصل عبارت ای حرف تفسیر کے بعد مذکور ہے معنی یہ ہے کہ تصورات وتصدیقات میں سے ہر ایک نظری بھی نہیں ہے کیونکہ اگر تمام تصورات وتصدیقات نظری ہو جائیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو کہ دونوں باطل ہیں اور چونکہ جس سے باطل لازم ہو وہ خود بھی باطل ہوتا ہے اس لئے ہر ایک تصورات وتصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہوا ۔

قولہ والدور : ۔ دلیل میں چونکہ دور وتسلسل دونوں مذکور ہیں اس لئے آغاز بحث سے پہلے ان دونوں کے معنی کو بطور تمہید بیان کیا جاتا ہے کہ دور کہتے ہیں شئی کا موقوف ہونا اس شئی پر کہ وہ شئی خود اس شئی پر ایک ہی جہت سے موقوف ہو عام ہے کہ موقوف ایک مرتبہ میں ہو جیسے ا موقوف ہے ب پر اور ب موقوف ہے ا پر ۔ یا موقوف ——— ہو چند مرتبے میں جیسے ا موقوف ہے ب پر اور ب موقوف ہے ج پر اور ج موقوف ہے ا پر ۔ کیونکہ جب ا موقوف ہوا ب پر تو ب موقوف علیہ ہوا اور ا موقوف لیکن جب ب موقوف ہوا ا پر تو ا موقوف علیہ بھی ہوا ۔ لہذا ا موقوف علیہ بھی ہوا اور موقوف بھی ! تو شئی خود اپنی ذات پر موقوف ہوئی حالانکہ موقوف ، موقوف علیہ کا غیر ہوتا ہے اسی طرح جب ا موقوف ہوا ب پر تو ب موقوف علیہ ہوا اور ا موقوف لیکن جب ب موقوف ہوا د پر تو ب موقوف ہوا اور د موقوف علیہ اور جب د موقوف ہوا ا پر تو د موقوف ہوا ۔ اور ا موقوف علیہ پس ا موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی جب کہ دونوں کو ایک دوسرے کا غیر ہونا لازم وضروری ہے ۔ کیونکہ اس تقدیر پر شئی کا اپنی ذات پر موقوف ہونا صراحتہً متصور ہوتا ہے اور دوسری صورت کو دور مضمر کہا جاتا ہے اس لئے کہ اس تقدیر پر شئی کا اپنی ذات پر موقوف ہونا مضمر ومستتر یعنی صراحتہً متصور نہیں ہوتا ہے جیسا کہ سابق سے ظاہر ہے ۔

قولہ[3] والتسلسل :۔ یعنی تسلسل کہتے ہیں غیر متناہی امور کے ترتیب دینے کو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) غیر متناہی بالقوہ جس کو لاتقف علی حد کہتے ہیں (۲) غیر متناہی بالفعل ۔ اول وہ ہے جس میں امور ایسی منزل تک جاری رہے جس کی کوئی حد نہیں ۔ دوم وہ ہے جس میں امور غیر متناہی جمع ہوں ۔ محال یہی دوسری قسم ہے پہلی نہیں !۔

وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَالْمَلْزُومُ مِثْلُهُ، أَمَّا الْمُلَازَمَةُ فَلِأَنَّهُ عَلٰى ذٰلِكَ التَّقْدِيرِ إِذَا أَرَدْنَا تَحْصِيلَ شَيْءٍ مِنْهُمَا فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ حُصُولُهُ بِعِلْمٍ آخَرَ وَذٰلِكَ الْعِلْمُ الْآخَرُ أَيْضًا نَظَرِيٌّ فَيَكُونُ حُصُولُهُ بِعِلْمٍ آخَرَ وَهَلُمَّ جَرًّا فَإِمَّا أَنْ تَذْهَبَ سِلْسِلَةُ الْاِكْتِسَابِ إِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ وَهُوَ التَّسَلْسُلُ أَوْ تَعُودَ فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ

ترجمہ: ــــــــ اور لازم باطل ہے تو ملزوم اس کی مثل ہے لیکن ملازمہ تو اس لئے کہ وہ اس تقدیر پر جب ہم ان دونوں میں سے کسی ایک چیز کے حاصل کرنے کا ارادہ کریں تو ضروری ہے کہ اس کا حصول دوسرے علم سے ہو اور یہ دوسرا علم بھی نظری ہے تو اس کا حصول بھی دوسرے علم سے ہو اسی طرح بڑھاتے جائیں تو سلسلۂ اکتساب آیا غیر نہایہ تک جائے گا اور وہ تسلسل ہے یا عود کرے گا تو دور لازم آئے گا ۔

تشریح: ــــــ قولہ[1] واللازم :۔ یعنی تمام تصورات وتصدیقات اگر نظری ہوجاتیں تو دور یا تسلسل لازم آئیگا اور لازم یعنی دور وتسلسل باطل لہٰذا ملزوم یعنی تمام تصورات وتصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہے لیکن ملازمہ تو اس کی وجہ یہ کہ اس تقدیر پر جب تصور وتصدیق میں سے کسی ایک کی تحصیل کا قصد کیا جائے تو ضروری ہے اس کا حصول کسی دوسرے علم سے ہو اور وہ علم بھی اگر نظری ہو تو اس کا حصول بھی کسی دوسرے علم سے ہوگا اسی طرح بڑھاتے جائیں تو سلسلۂ اکتساب غیر نہایہ تک جائے گا یا عود کرے گا اگر غیر نہایہ تک جائے تو تسلسل لازم آئے گا اور اگر عود کرے گا

تو دور لازم آئے گا ۔

قولہ[2] هلم جرًا :۔ خلیل نحوی کا خیال ہے کہ ہلم میں ھا حرف تنبیہ ہے لم بمعنی ضم یعنی ملانے کے ہیں بعض کا قول ہے کہ یہ ھل اور ام سے مرکب ہے بعض نے کہا کہ وہ ھلا اور ام سے مرکب ہے مگر اس کے معنیٔ ترکیبی مراد نہیں بلکہ بمعنی فعلِ امر یعنی ائت مراد ہے جو دوام فی العمل پر دلالت کرتا ہے ۔ قرآن کریم میں ہے ھلم شھداکم یعنی اپنے گواہوں کو بلاتے جائیں ۔ اہلِ حجاز نے کہا کہ اس کی گردان نہیں ہوتی وہ واحد وتثنیہ وجمع مذکر ومؤنث ہر ایک کے لئے مفرد ہی مستعمل ہوتا ہے ۔ بنو تمیم اسکی گردان کے قائل ہیں جرًا مصدر بمعنی کھینچنا ہے جو شمول واستمرار پر دلالت کرتا ہے ۔

وَأَمَّا بُطْلَانُ اللَّازِمِ فَلِأَنَّ تَحْصِيلَ التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيقِ لَوْ كَانَ بِطَرِيقِ الدَّوْرِ وَالتَّسَلْسُلِ لَامْتَنَعَ التَّحْصِيلُ وَالْاِكْتِسَابُ أَمَّا بِطَرِيقِ الدَّوْرِ فَلِأَنَّهُ يُفْضِي إِلٰى أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ حَاصِلًا قَبْلَ حُصُولِهِ لِأَنَّهُ إِذَا تَوَقَّفَ حُصُولُ أ عَلٰى حُصُولِ بِ وَحُصُولُ بِ عَلٰى حُصُولِ أ إِمَّا[2] بِمَرْتَبَةٍ أَوْ بِمَرَاتِبَ كَانَ حُصُولُ بِ سَابِقًا عَلٰى حُصُولِ أ وَحُصُولُ أ عَلٰى حُصُولِ بِ وَالسَّابِقُ عَلَى السَّابِقِ عَلَى الشَّيْءِ سَابِقٌ عَلٰى ذٰلِكَ الشَّيْءِ فَيَكُونُ حَاصِلًا قَبْلَ حُصُولِهِ وَأَنَّهُ[3] مُحَالٌ وَأَمَّا[4] بِطَرِيقِ التَّسَلْسُلِ فَلِأَنَّ حُصُولَ الْعِلْمِ الْمَطْلُوبِ يَتَوَقَّفُ حِ عَلَى اسْتِحْضَارِ مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ وَاسْتِحْضَارُ مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ مُحَالٌ وَالْمَوْقُوفُ عَلَى الْمُحَالِ مُحَالٌ

ترجمہ: ــــــــ اور لیکن لازم کا بطلان اس لئے کہ تصور وتصدیق کا حصول اگر بطریق دور وتسلسل ہے تو تحصیل واکتساب محال ہوگا لیکن بطریق دور اس لئے کہ وہ مفضی ہے اس امر کی طرف کہ شئی حاصل ہو اس کے حصول سے پہلے کیونکہ جب أ کا حصول موقوف ہے ب کے حصول پر

اور ب کا حصول موقوف ہے ا کے حصول پر آیا ایک مرتبہ میں ہو یا چند مرتبے میں تو ب کا حصول سابق ہوگا ا کے حصول پر اور ا کا حصول سابق ہوگا ب کے حصول پر اور جو سابق ہے سابق علی الشئ پر وہ اس شئ پر سابق ہے تو ا حاصل ہوگا اس کے حصول سے پہلے اور وہ محال ہے اور لیکن بطریق تسلسل اس لئے کہ علم مطلوب کا حصول موقوف ہے مالانہایت لہ کے استحضار پر اور مالانہایۃ لہ کا استحضار محال ہے اور جو موقوف ہو محال پر وہ بھی محال ہوتا ہے۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] واما بطلان اللازم: ـ یعنی لازم اس لئے باطل ہے کہ تصور و تصدیق کا حصول اگر بطریق دور یا تسلسل ہو تو حصول و اکتساب محال ہوگا لیکن بطریق دور اس لئے کہ وہ اس امر کی طرف پہونچا دیتا ہے کہ شئ اس کے حصول سے پہلے حاصل ہو کیونکہ جب ا کا حصول موقوف ہو ب کے حصول پر اور ب کا حصول موقوف ہو ا کے حصول پر تو ب کا حصول سابق ہوگا ا کے حصول پر اور ا کا حصول سابق ہوگا ب کے حصول پر اور جو سابق علی الشئ پر سابق ہو وہ اس شئ پر سابق ہوگا تو ا حاصل ہوگا اس کے حصول سے پہلے یہ محال ہے۔

قولہ[۲] اما بمرتبۃ: ـ متعلق ہے توقف کے ساتھ۔ توقفِ شئ نام ہے تقدم ذاتی کا جو موقوف علیہ کا موقوف پر ہوتا ہے۔ اگر دونوں کے درمیان کوئی تیسرا حائل نہ ہو تو توقف بمرتبہ واحدہ ہے اور اگر درمیان میں کوئی ایک تیسرا حائل ہو تو توقف بمرتبتین ہے اور اگر درمیان میں کوئی دو تیسرا حائل ہو تو توقف بمرتبہ ثلاثہ ہے ہکذا الی النہایہ۔

قولہ[۳] وانہ محال: ـ محال اس لئے ہے کہ شئ کا حصول اس کی ذات سے پہلے ممکن نہیں ہے کیونکہ مقدم دو شئ کے اندر متصور ہوتا ہے اور وہ ناممکن ہے کہ شئ کا وجود اس کے عدم کے وقت ہو کیونکہ وہ اجتماع نقیضین کو لازم کرتا ہے جو محال ہے۔

قولہ[۴] واما بطریق التسلسل: ـ یعنی تصور و تصدیق کا حصول اگر بطریق تسلسل ہو تو حصول و اکتساب اس لئے محال ہے کہ اس تقدیر پر علم مطلوب کا حصول استحضار مالانہایۃ لہ پر موقوف ہوگا یعنی امور غیر متناہیہ پہلے حاصل ہوں گے پھر علم مطلوب حاصل ہوگا اور ظاہر ہے امور غیر

متناہیہ پہلے حاصل ہوں گے پھر علم مطلوب حاصل ہوگا اور ظاہر ہے امور غیر متناہیہ کا استحضار محال ہے اور جو موقوف ہو محال پر وہ محال ہوتا ہے لہذا علم مطلوب کا حصول بطریق تسلسل محال ہوگا۔

فان قلت[۱] ان عنیتم بقولکم حصول العلم المطلوب یتوقف علی ذلک التقدیر علی استحضار مالانہایۃ لہ انہ یتوقف علی استحضار الامور الغیر المتناہیۃ دفعۃ واحدۃ فلا نسلم وانہ لو کان الاکتساب بطریق التسلسل یلزم توقف حصول العلم المطلوب علی حصول امور غیر متناہیۃ دفعۃ واحدۃ فان الامور الغیر المتناہیۃ معدات لحصول المطلوب والمعدات[۲] لیس من لوازمہا ان[۳] تجتمع فی الوجود دفعۃ واحدۃ بل یکون السابق معد الوجود اللاحق وان عنیتم بہ انہ یتوقف علی استحضارہا فی ازمنۃ غیر متناہیۃ فمسلم ولکن لا نسلم ان استحضار الامور الغیر المتناہیۃ فی الازمنۃ الغیر المتناہیۃ محال وانما یستحیل ذلک لو کان النفس حادثۃ فاما اذا کانت قدیمۃ تکون موجودۃ فی ازمنۃ غیر متناہیۃ فجاز ان یحصل لہا علوم غیر متناہیۃ فی ازمنۃ غیر متناہیۃ فنقول[۴] ھذا الدلیل مبنی علی حدوث النفس وقد برھن علیہ فی فن الحکمۃ

ترجمہ: ـــــ پس اگر آپ اعتراض کریں کہ اگر آپ نے اپنے قول حصول العلم المطلوب یتوقف علی ذلک التقدیر علی استحضار مالانہایۃ لہ سے یہ مراد لیا ہے کہ وہ دفعۃً واحدہ امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اگر مطلوب اکتساب بطریق تسلسل ہو تو علم مطلوب کا حصول امور غیر متناہیہ کے دفعۃً واحدہ حاصل ہونے پر موقوف ہوگا کیونکہ امور غیر متناہیہ علم مطلوب کے حصول کے لئے معدات ہیں اور معدات کے لوازم میں سے یہ نہیں کہ وہ دفعۃً واحدہ وجود میں جمع ہو جائیں بلکہ سابق معد ہوگا وجود لاحق کے لئے اور اگر اس سے مراد یہ ہے کہ وہ موقوف ہے امور غیر متناہیہ

کے استحضار پر زمانہ غیر متناہیہ میں تو مسلم ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ غیر متناہیہ کا استحضار زمانہ غیر متناہیہ میں محال ہے البتہ یہ محال اس وقت ہوگا جب کہ نفس حادث ہو لیکن اگر قدیم ہو تو وہ زمانہ غیر متناہیہ میں موجود ہوگا پس جائز ہے کہ نفس قدیم کو علوم غیر متناہیہ، زمانہ غیر متناہیہ میں حاصل ہو تو ہم جواب دیں گے کہ یہ دلیل حدوث نفس پر موقوف ہے اور فن حکمت میں اس کے خلاف دلیل قائم ہو چکی ہے۔

تشریح:۔ ——— قولہ[۱] فان قلت :۔ یہ اعتراض ہے دلیل مذکور کے شق ثانی پر کہ علم مطلوب کا حصول جو استحضار مالانہایۃ لہ پر موقوف ہے اس سے مراد استحضار مالانہایۃ لہ کا دفعۃً واحدہ موجود ہونا ہے یا زمانہ غیر متناہیہ میں اگر مراد دفعۃً واحدہ موجود ہونا ہے تو تسلیم نہیں کیونکہ امور غیر متناہیہ مطلوب کے حصول کے لئے معدات ہوتے ہیں اور معدات کے لئے یہ لازم نہیں کہ امور غیر متناہیہ مطلوب کے ساتھ دفعۃً واحدہ موجود ہوں بلکہ سابق لاحق کے وجود کے لئے معد ہوگا یعنی امور غیر متناہیہ مطلوب کے حصول کے لئے معدات ہوتے ہیں خواہ بعض قریبہ ہوں یا بعیدہ کہ ان میں سے بعض معد ہوتے ہیں بعض کے لئے کیونکہ ہر ایک ان میں سے من وجہٍ مطلوب ہوتا ہے اور من وجہ مبادی، معدات کے لئے یہ لازم نہیں کہ تمام ہی وجود میں جمع ہو جائیں اور نہ ہی بعض معد بعض کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے چنانچہ خطوات کہ مقصود تک پہونچنے کے لئے کہ ان کا زمانہ واحدہ میں جمع ہونا لازم نہیں آتا ہے لہذا علم مطلوب کا حصول استحضار مالانہایۃ لہ کے دفعۃً واحدہ موجود ہونے پر موقوف نہ ہوا۔ اور اگر مراد استحضار مالانہایۃ لہ کا زمانہ غیر متناہیہ میں موجود ہونا ہے تو تسلیم ہے لیکن یہ تسلیم نہیں کہ استحضار امور غیر متناہیہ کا زمانہ غیر متناہیہ میں موجود ہونا محال ہے البتہ محال اس وقت ہوتا جب کہ نفس حادث ہو لیکن جب نفس قدیم ہو تو وہ زمانہ غیر متناہیہ میں موجود ہو سکتا ہے اور یہ جائز ہے کہ نفس قدیم کو علوم غیر متناہیہ زمانہ غیر متناہیہ میں حاصل ہو جائیں۔

قولہ[۲] والمعدات :۔ جمع ہے معد کی اور معد وہ ہے کہ شئی موقوف ہو اس عدم پر

جو وجود پر طاری ہوتا ہے پس ضروری ہوا شئی کا پہلے وجود ہو پھر اس پر عدم طاری ہو چنانچہ خطوات بہ نسبت اس مکان کے جس کا قصد کیا جاتا ہے ضروری ہے کہ معلول (جو مکان میں پہونچنا ہے) کے ساتھ جمع نہ ہو۔

قولہ[۳] ان تجتمع :۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ حصولِ مطلوب کے وقت بہت سارے صورت علمیہ جمع رہتی ہیں وہ نفس سے غائب نہیں ہوتیں۔ جواب اس کا یہ کہ حصول مطلوب کے وقت صورتِ علمیہ جو جمع ہوتی ہیں اس حیثیت سے نہیں کہ وہ حرکت فکریہ کی مسافت ہے اور ان کو جو معدات قرار دیا اسی حیثیت سے۔

قولہ[۴] فنقول :۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا جو تردید کی شق ثانی کو اختیار کر کے دیا گیا ہے کہ دلیل مذکور حدوثِ نفس پر موقوف ہے جب کہ علم حکمت میں اس بات پر دلیل قائم ہو چکی ہے کہ نفس قدیم ہے۔ بلکہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ نفس کے قدیم ہونے کی تقدیر پر بھی امور غیر متناہیہ کا استحضار محال ہے کیونکہ وہ فکر سے حاصل ہوتے ہیں اور فکر اس قوت سے سرزد ہوتی ہے جو دماغ کے بطن اوسط کے مقدم میں ہے اور ظاہر ہے دماغ بدن میں سے ہے جو حادث ہے لہذا فکر بھی حادث ہوگی پس امور غیر متناہیہ کا اکتساب ممکن نہ ہوگا کیونکہ اس کا حصول زمانہ متناہیہ میں نہیں ہوتا ہے۔

قال[۱] بَل اَلبَعضُ مِن کُلٍّ منهما بدیهیٌّ وَالبَعضُ الْاُخرُ نظریٌّ یَحصُلُ بالفکرِ فهُو ترتیبُ اُمورٍ معلومَةٍ للتَادّی اِلیٰ مجهُولٍ وذلکَ[۲] الترتیبُ لیسَ بصَوابٍ دائما لمنا قضَةِ بَعضِ العُقَلَاءِ بعضًا فی مقتضیٰ افکارِهم بَل الانسانُ الواحِدُ یُناقِضُ نفسهٗ فی وَقتَینِ

ترجمہ : ——— مصنف نے فرمایا بلکہ ان دونوں یعنی تصور و تصدیق میں سے بعض بدیہی ہیں اور بعض دوسرے نظری ہیں جو فکر سے حاصل ہوتے ہیں اور فکر امور معلومہ کو ترتیب دینا ہے تاکہ وہ ترتیب مجہول تک پہونچادے اور وہ ترتیب ہمیشہ درست نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ اپنے افکار کے نتائج میں بعض عقلاء بعض کے مناقض ہیں بلکہ ایک ہی شخص اپنے نفس کا دو وقتوں میں مناقض ہوتا ہے۔

تشریح: ——— بیانہ[۱] بل البعض : ماقبل میں چونکہ یہ کہا گیا تھا کہ تمام تصورات و تصدیقات

بدیہی نہیں ہو سکتے کیونکہ اگر تمام بدیہی ہو جائیں تو ہم سے کوئی چیز مجہول نہ ہوتی جب کہ بہت ساری چیزوں سے ہم مجہول ہیں اور نہ ہی تمام تصورات وتصدیقات نظری ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر تمام نظری ہو جائیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو دونوں باطل ہیں لہٰذا یہ ثابت ہو گیا کہ تصورات وتصدیقات میں سے بعض بدیہی ہوں گے اور بعض نظری۔

بیانہ[۲] ذلك الترتیب :۔ یعنی فکر وترتیب اگرچہ اکثر صحیح ہوتی ہے لیکن ہمیشہ نہیں۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ عقلاء کے تفکرات وآرائیں آپس میں ایک دوسرے کے مناقض ہوتی ہیں۔ بعض عقلاء عالم کو حادث مانتے ہیں اور بعض قدیم۔ ہر ایک نے اپنے مدعیٰ پر الگ الگ دلیل قائم کیا ہے۔ ظاہر ہے دونوں دلیلوں میں سے کوئی ایک ہی صحیح ہو سکتی ہے دوسری نہیں! ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے۔ ثابت ہوا کہ ہر نظر وترتیب ہمیشہ صحیح نہیں ہوتی بلکہ کبھی غلط بھی ہوتی ہے۔

فمست[۱] الحاجة الی قانونٍ یفیدُ معرفةَ طُرقِ اکتسابِ النظریاتِ مِنَ الضروریاتِ والاحاطةَ بالصحیحِ والفاسدِ من الفکرِ الواقعِ فیها وهوَ المنطقُ وَرَسمُوهُ بانّهٗ آلةٌ قانونیّةٌ تعصمُ مراعاتُها الذهنَ عن الخطاءِ فی الفکرِ

ترجمہ: ــــــ لہٰذا ضرورت پیش آئے گی ایسے قانون کی جو نظریات کے اکتساب کے طریقوں کے پہچاننے کا فائدہ دے بدیہیات سے اور احاطہ کرنے کا صحیح و فاسد کا اس فکر سے جو اس میں واقع ہوتی ہے اور وہ منطق ہے اور مناطقہ نے اس کی تعریف یہ بیان کیا ہے کہ وہ آلہ قانونیہ ہے جس کی رعایت ذہن کو فکر میں خطاء سے بچاتی ہے۔

تشریح: ــــــ بیانہ[۱] فمست :۔ ما قبل میں بیان حاجت الیہ کی تمہید تھی! ور یہ اس کا اصل بیان ہے کہ علم کی جب دو قسمیں ہیں تصور وتصدیق پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں بدیہی ونظری اور نظری کا حصول بدیہی سے بطریق نظر ہوتا ہے اور نظر میں چونکہ کبھی غلطی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے اس کے لئے ایک ایسے قانون کی ضرورت ہے جو غلطی سے بچائے اسی قانون کا نام منطق ہے لہٰذا

منطق کی وضع اس غرض سے ہوئی کہ ذہن کو فکری خطاء سے بچائے۔ تو منطق نام ہوا اس آلہ قانونیہ کا جو ذہن کو فکری خطاء سے بچائے۔

اقول[۱] لا یخلو اِمّا اَن یکونَ جمیعُ التصوُّراتِ والتصدیقاتِ بدیهیاً اَو یکونَ جمیعُ التصوُّراتِ والتصدیقاتِ نظریاً اَو یکونَ بعضُ التصوُّراتِ والتصدیقاتِ بدیهیاً والبعضُ الآخرُ منهما نظریاً فالاقسامُ[۲] منحصرةٌ فیها ولمّا بطلَ القسمانِ الاوّلانِ تعیّنَ القسمُ الثالثُ وهوَ اَن یکونَ البعضُ مِن کلٍّ منهما بدیهیاً والبعضُ الآخرُ نظریاً

ترجمہ: ــــــ میں کہتا ہوں کہ خالی نہیں ہے تمام تصورات وتصدیقات آیا بدیہی ہوں گے یا تمام تصورات وتصدیقات نظری ہوں گے یا بعض تصورات وتصدیقات بدیہی ہوں گے اور بعض دوسرے ان دونوں میں سے نظری ہوں گے تو اقسام ان صورتوں میں منحصر ہیں اور جب کہ پہلی دونوں قسمیں باطل ہو گئیں تو تیسری قسم متعین ہو گئی اور وہ یہ کہ ان دونوں میں سے بعض بدیہی ہوں گے۔ اور بعض دوسرے نظری

تشریح: ــــــ قولہ[۱] اقول :۔ یہ متن کی مذکورہ بالا عبارت کا خلاصہ ہے کہ تصور وتصدیق جو علم کی دو قسمیں ہیں احتمال عقلی کے طور پر ان کی تین صورتیں نکلتی ہیں۔ ایک یہ کہ تمام تصورات وتصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری۔ پہلی دونوں صورتیں چونکہ باطل ہیں جیسا کہ ان پر دلیل گزر چکی تیسری صورت متعین ہو گئی کہ تصورات وتصدیقات میں سے بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری اور اس نظری کا حصول بدیہی سے ہو گا۔

قولہ[۲] فالاقسام :۔ احتمال عقلی کے طور پر تین نہیں بلکہ نو[۹] قسمیں پیدا ہوتی ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) تمام تصورات وتصدیقات بدیہی ہیں (۲) تمام تصورات وتصدیقات نظری ہیں (۳) تمام تصورات بدیہی ہیں اور بعض تصدیقات بدیہی اور بعض نظری (۴) تمام تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض تصورات بدیہی اور بعض نظری (۵) تمام تصورات نظری ہیں اور بعض تصدیقات بدیہی اور بعض نظری (۶) تمام تصدیقات نظری اور بعض تصورات بدیہی اور بعض نظری ہیں[۷] اور تمام تصورات نظری ہیں اور تمام تصدیقات

بدیہی (۸) تمام تصدیقات نظری ہیں اور تمام تصورات بدیہی (۹) بعض تصورات بدیہی ہیں اور بعض نظری۔ اور بعض تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری۔! ان میں سے پہلی قسم کا قائل اشاعرہ کی ایک جماعت ہے دوسری قسم کا قائل جہم بن صفوان ترمذی ہیں تیسری قسم کا قائل امام رازی ہیں چوتھی قسم کو حکماء متقدمین نے پسند کیا ہے لیکن حکماء متاخرین اور متکلمین میں سے محققین کی رائے آخری تین قسموں سے متعلق ہے جو متن میں درج ہیں۔

وَالنَّظَرِیُّ[۱] یُمکِنُ تَحْصِیلُہٗ بِطَرِیْقِ الفِکْرِ مِنَ البَدِیْہِیِّ لِاَنَّ[۲] مَنْ عَلِمَ لُزُوْمَ اَمْرٍ لِاٰخَرَ ثُمَّ عَلِمَ وُجُوْدَ المَلْزُوْمِ حَصَلَ[۳] لَہٗ مِنَ العِلْمَیْنِ السَّابِقَیْنِ وَھُمَا العِلْمُ بِالمُلَازَمَۃِ وَالعِلْمُ بِوُجُوْدِ المَلْزُوْمِ العِلْمُ بِوُجُوْدِ اللَّازِمِ بِالضَّرُوْرَۃِ[۴] فَلَوْ لَمْ[۵] یُمْکِنْ تَحْصِیْلُ النَّظَرِیِّ بِطَرِیْقِ الفِکْرِ لَمْ یَحْصُلِ العِلْمُ الثَّالِثُ مِنَ العِلْمَیْنِ السَّابِقَیْنِ لِاَنَّہٗ یَحْصُلُ بِطَرِیْقِ الفِکْرِ

ترجمہ: ـــــ اور نظری کو بدیہی سے فکر کے ذریعہ حاصل کرنا ممکن ہے اس لئے کہ جو شخص ایک امر کے لزوم کو دوسرے امر کیلئے جان گیا پھر وہ ملزم کے وجود کو جان گیا تو اس کو ان دونوں سابق علوم سے اور وہ دونوں ملازمہ کا علم اور وجود ملزوم کا علم ہیں، بداہتہً لازم کے وجود کا علم حاصل ہوجائے گا تو اگر نظری کا حصول بطریق فکر ممکن نہیں ہوتا تو اس کو تیسرا علم مذکورہ سابقہ دونوں علوم سے حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اس کا حصول بطریق فکر ہوتا ہے۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] والنظری: ۔ یعنی جب یہ ثابت ہوگیا کہ تصور و تصدیق میں سے بعض بدیہی ہے اور بعض نظری اور نظری وہ ہے جس کا حصول نظر سے ممکن ہو۔ کیونکہ جس کا حصول ممکن نہ ہو وہ اصطلاح میں بداہت و نظریت سے متصف نہیں ہوتا تو ضروری ہوا کہ بعض بدیہی ہیں جس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ نظریات کے حصول کا مبادی ہو۔

قولہ[۲] لان من علم: ۔ یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ نظری کو بدیہی سے بطریق فکر حاصل کرنا ممکن ہے خلاصہ دلیل یہ ہے کہ جو شخص پہلے سے اس بات کو جانتا ہے کہ ایک شئی دوسری شئی

کے لئے لازم ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ ملزوم موجود ہے تو اس سے تیسری چیز کا علم حاصل ہوجائے گا چنانچہ یہ جانتا ہے کہ دھواں کے لئے آگ لازم ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ دھواں موجود ہے تو اس سے بداہتہً آگ کا علم حاصل ہوجاتا ہے تو اگر نظری بدیہی سے بطریق نظر حاصل نہ ہوتی تو تیسرا علم مذکورہ دونوں علوم سے حاصل نہ ہوتا جب کہ وہ حاصل ہے معلوم ہوا کہ نظری بدیہی سے بطریق نظر حاصل ہے۔

قولہ[۳] حصل لہٗ: ۔ حصل فعل ہے جس کا فاعل العلمُ بوجود اللازم ہے اور لہٗ میں ضمیر مجرور کا مرجع ما قبل میں مَنْ علم میں لفظ مَنْ ہے اور من العلمین السابقین حصل کے ساتھ متعلق ہے ہُما مبتدا ہے جس کا مرجع العلمین السابقین ہے اور خبر العلمُ بالملازمۃ والعلمُ بوجود اللازم ہے۔

قولہ[۴] بالضرورۃ: ۔ ضرورت سے یہاں مُراد وجوب ہے نظری کا مقابل ضروری نہیں کیونکہ وجود ملزوم کے وقت وجود لازم کا علم ضروری نہیں ہوتا بلکہ اس کا علم واجب ہوتا ہے جیسا کہ وہ حکماء کا مذہب ہے۔

قولہ[۵] فلولم یکن: ۔ یہ گویا قیاس استثنائی ہے اصل عبارت یہ ہے لولم یکن تحصیل النظری بطریق الفکر یحصل العلم الثالث من العلمین السابقین لکن یحصلُ العلم الثالثُ من العلمین السابقین فیکون تحصیل النظری بطریق الفکر یعنی نظری اگر بطریق فکر حاصل نہ ہوتی تو تیسرا علم مذکورہ دونوں علموں سے حاصل نہ ہوتا لیکن تیسرا علم مذکورہ دونوں علموں سے حاصل ہے لہٰذا النظری بطریق فکر حاصل ہے۔

وَالفِکْرُ[۱] وَھُوَ تَرْتِیْبُ اُمُوْرٍ مَعْلُوْمَۃٍ لِلتَّادِّیْ اِلَی المَجْھُوْلِ کَمَا[۲] اِذَا حَاوَلْنَا تَحْصِیْلَ مَعْرِفَۃِ الْاِنْسَانِ وَقَدْ عَرَفْنَا الحَیَوَانَ وَالنَّاطِقَ وَرَتَّبْنَاھُمَا بِاَنْ قَدَّمْنَا الحَیَوَانَ وَاَخَّرْنَا النَّاطِقَ حَتّٰی یَتَادّٰی الذِّھْنُ مِنْہُ اِلٰی تَصَوُّرِ الْاِنْسَانِ وَکَمَا[۳] اِذَا اَرَدْنَا التَّصْدِیْقَ بِاَنَّ العَالَمَ حَادِثٌ وَسَّطْنَا المُتَغَیِّرَ بَیْنَ طَرَفَیِ المَطْلُوْبِ وَحَکَمْنَا بِاَنَّ العَالَمَ حَادِثٌ فَحَصَلَ لَنَا النَّاطِقُ بِحُدُوْثِ العَالَمِ

ترجمہ ـــــ اور فکر وہ امور معلومہ کو ترتیب دینا ہے تاکہ وہ مجہول تک پہونچادے

چنانچہ جب انسان کی معرفت کو حاصل کرنے کا ہم قصد کریں حالانکہ حیوان اور ناطق کو پہچان رکھا ہے تو ہم نے ان دونوں کو اس طرح ترتیب دیا کہ حیوان کو مقدم کیا اور ناطق کو مؤخر یہاں تک کہ اس ترتیب سے ذہن تصورات انسان تک پہونچ گیا اور اسی طرح جب ہم اس بات کی تصدیق کا قصد کریں کہ عالم حادث ہے اور مطلوب کے دونوں طرف کے درمیان وسط میں متغیر کو لائیں اور یہ حکم لگائیں کہ عالم حادث ہے تو ہم کو عالم کے حادث ہونے کی تصدیق حاصل ہو جائے گی۔

تشریح: ــــــ قولہ[۱] والفکر:۔ فکر کہتے ہیں چند معلوم باتوں کو اس طرح ترتیب دینے کو کہ جس سے کوئی امر مجہول یعنی نہ جانی ہوئی چیز حاصل ہو جائے مثلاً اگر یہ مجہول تصدیق کہ سرکار مدینہ علیہ التحیۃ والثناء اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ہر رسول مظہر علی الغیب ہوتا ہے پس اس مرتبہ مجموعہ سے یہ ثابت ہو گیا کہ سرکار مدینہ علیہ التحیۃ والثناء مظہر علی الغیب ہیں۔

قولہ[۲] کما اذا احاولنا۔ فکر چونکہ جس طرح تصورات میں جاری ہوتی ہے اسی طرح تصدیقات میں بھی اس لئے یہاں دو مثالیں بیان کی گئیں پہلی مثال تصور کی اور دوسری مثال تصدیق کی۔ خلاصہ مثالِ اول کا یہ کہ جب انسان کی معرفت و تصور کو حاصل کرنے کا قصد و ارادہ کیا جائے اور پہلے سے حیوان اور ناطق کے معنی معلوم ہوں اور ان دونوں معلومات کو اس طرح ترتیب دیا جائے کہ حیوان مقدم ہو اور ناطق مؤخر چنانچہ یوں کہا جائے اَلْاِنْسَانُ ہوالحیوانُ النَّاطقُ تو اس ترتیب سے انسان کی معرفت حاصل ہو جائے گی کہ وہ حیوانِ ناطق ہے۔

قولہ[۳] کما اذا اردنا:۔ خلاصہ دوسری مثال کا یہ ہے کہ جب اَلعالمُ حادثٌ یعنی عالم کے حادث ہونے کی تصدیق کا ارادہ کیا جائے تو چونکہ عالم کے متعلق یہ معلوم ہے کہ وہ متغیر و متبدل ہوتے رہتا ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ متغیر و بدلنے والی چیزیں حادث و فنا ہو جاتی ہے تو ان معلومات کو اگر اس طرح ترتیب دیا جائے کہ قضیہ مذکورہ کے دونوں طرف یعنی موضوع و محمول کے درمیان لفظ متغیر کو لایا جائے اور یوں کہا جائے العالمُ متغیرٌ و کل متغیرٍ حادثٌ فالعالمُ حادثٌ تو اس ترتیب سے عالم کے حادث ہونے کی تصدیق حاصل ہو جائے گی۔

وَالترتیبُ[۱] فی اللغۃِ جَعْلُ کلِ شیءٍ فی مَرْتَبَتِہٖ وفی الاِصطلاحِ جَعْلُ الْاَشیاءِ المتعددۃِ بحیثُ یطلقُ علیہا اسمُ الواحدِ ویکونُ لِبَعْضِہا نسبۃٌ الی البعضِ الْاُخَرِ بالتقدمِ وَالتاخرِ وَالمرادُ[۲] بالاُمورِ مَا فوقَ الْاَمرِ الواحدِ وَکذٰلکَ[۳] کلُ جمعٍ یستعملُ فی التعریفاتِ فی ھٰذا الفنِ

ترجمہ ــــــ اور ترتیب لغت میں ہر چیز کو اس کے اصل مقام پر رکھ دینا ہے اور اصطلاح میں ترتیب کے معنی متعدد چیزوں کو اس طور پر مرتب کرنا ہے کہ اس کو ایک نام دیا جا سکے اور ان میں سے بعض کو دوسرے بعض کے ساتھ تقدم و تاخر کی نسبت ہو۔ اور تعریف میں اُمور سے مُراد ما فوق الواحد ہے اسی طرح ہر جمع جو اس فن کی تعریفات میں مستعمل ہے۔

تشریح ــــــ قولہ[۱] والترتیب :۔ فکر کی تعریف میں جو الفاظ دشوار تھے شرح میں اس کو اس عبارت سے واضح کیا جاتا ہے کہ ترتیب لغت میں ہر چیز کو اس کے اصل مقام پر رکھ دینے کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح مناطقہ میں متعدد چیزوں کو اس طریقے پر رکھ دینا ہے کہ ان متعدد چیزوں کو شئی واحد سے تعبیر کیا جا سکے اور ان میں سے بعض کو بعض کے ساتھ تقدم و تاخر کی نسبت بھی ہو اور متعدد چیزوں کو شئی واحد کے ساتھ متصف ہونے سے مُراد عام ہے کہ حقیقۃً ہو یا حکماً اسی طرح تقدم و تاخر سے مراد بھی عام ہے کہ حساً ہو یا عقلاً۔

قولہ[۲] والمراد :۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ترتیب کو اُمور کے ساتھ خاص کیا گیا جب کہ امور جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم سے کم تین پر ہوتا ہے حالانکہ ترتیب دو امر میں بھی جاری ہو جاتی ہے چنانچہ انسان کے متعلق کہا جاتا ہے الحیوانُ الناطقُ جواب یہ کہ اُمور اگرچہ جمع ہے لیکن اس سے مراد ما فوق الواحد یعنی ایک سے زائد ہے اس تقدیر پہ جمع کا اطلاق دو پہ بھی ہو جائے گا۔

قولہ[۳] کذلک کل:۔ یہ اس سوال کا جواب ہے کہ جمع سے مُراد ما فوق الواحد صرف یہیں لیا گیا ہے یا ہر جگہ ؟ جواب یہ کہ تعریفات میں جہاں بھی جمع کے الفاظ مذکور ہوں گے ان سے مُراد جمع نہیں بلکہ ما فوق الواحد ہے لیکن صرف وہ جمع جو نوع و جنس وغیرہ کی تعریفات میں مذکور ہے اس سے مُراد

مَا فوق الوَاحد نہیں بلکہ جمع ہی ہے

وَ[1] اِنَّمَا اُعْتُبِرَتِ الْاُمُوْرُ لِاَنَّ التَّرْتِیْبَ لَا یُمْکِنُ اِلَّا بَیْنَ شَیْئَیْنِ فَصَاعِدًا وَالْمُرَادُ[2] بِالْمَعْلُوْمَةِ الْاُمُوْرُ الْحَاصِلَةُ صُوَرُهَا عِنْدَ الْعَقْلِ وَهِیَ تَتَنَاوَلُ التَّصَوُّرِیَّةَ وَالتَّصْدِیْقِیَّةَ مِنَ الْیَقِیْنِیَّاتِ[3] وَالظَّنِّیَّاتِ وَالْجَهْلِیَّاتِ فَاِنَّ[4] الْفِکْرَ کَمَا یَجْرِیْ فِی التَّصَوُّرَاتِ یَجْرِیْ اَیْضًا فِی التَّصْدِیْقَاتِ وَکَمَا یَکُوْنُ فِی الْیَقِیْنِیِّ یَکُوْنُ اَیْضًا فِی الظَّنِّیِّ وَالْجَهْلِیِّ

ترجمہ: ـــــ اور امور کا اعتبار اس لئے کیا گیا کہ ترتیب دو یا اس سے زائد چیزوں کے درمیان ہی ممکن ہوتی ہے اور معلومۃ سے مراد وہ امور ہیں جن کی صورتیں عقل کے نزدیک حاصل ہیں اور امور حاصلہ معلومات تصوریہ وتصدیقیہ کو شامل ہیں یقینیات سے ہوں یا ظنیات یا جہلیات سے کیونکہ فکر جس طرح تصورات میں جاری ہوتی ہے تصدیقات میں بھی جاری ہوتی ہے اسی طرح معلوم یقینی میں جاری ہوتی ہے اور ظنی وجہلی میں بھی ـ

تشریح: ـــــ قولہ[1] وَاِنَّمَا اعتبرت: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تعریف میں امور کو جمع کیوں بیان کیا گیا؟ جواب یہ کہ ترتیب چونکہ دو یا اس سے زائد چیزوں میں متصور ہوتی ہے کیونکہ اس میں متعدد ملحوظ ہے جو ایک سے زائد پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس کے لئے امر واحد نہیں بلکہ جمع کا لفظ ضروری ہے ـ

قولہ[2] والمراد: یعنی تعریف میں جو امور معلومۃ ہے اس میں معلومۃ سے مُراد وہ امور ہیں جن کی صورتیں عقل کے نزدیک حاصل ہوں عام ہے وہ صورتیں تصوریہ ہوں یا تصدیقیہ اور تصدیقیہ بھی عام ہیں یقینیہ ہوں یا ظنیہ یا جہلیہ

قولہ[3] من الیقینات: ـ یہ بیان ہے معلومات تصدیقیہ کا کہ وہ عام ہیں یقینیہ ہوں یا ظنیہ یا جہلیہ ـ ان تینوں کا ذکر بطور تمثیل ہے کہ معلومات تصدیقیہ ان کے علاوہ بھی ہیں ـ حکم احد طرفین کا ثانی کے امتناع کے ساتھ ہے یا تجویز کے ساتھ پہلا اگر خارج کے مطابق ہے تو وہ یقین

ہے اور اگر خارج کے مطابق نہیں تو جہل مرکب ہے اور دوسرا اگر جانب راجح ہے تو ظن ہے وغیرہ وغیرہ

قولہ[4] فان الفکر: ـ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ فکر میں جو معلومات ہوتے ہیں ان کو عام کرنے کی وجہ کیا ہے کہ وہ معلومات تصوریہ بھی ہوتے ہیں اور تصدیقیہ بھی ـ تصدیقیہ بھی عام ہیں یقینیہ ہوتے ہیں اور ظنیہ وجہلیہ بھی ـ جواب یہ کہ فکر چونکہ تمام معلومات میں جاری ہوتی ہے خواہ وہ تصوریہ ہوں یا تصدیقیہ اس لئے اس کو عام کیا گیا ـ کما یجری میں جو کاف ہے وہ دو فعلوں کو وجود میں ـ محض ملانے کے لئے آیا ہے جس طرح کما یکون میں کاف ملانے کے لئے آیا ہے ـ

اَمَّا[1] الْفِکْرُ فِی التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِیْقِ الْیَقِیْنِیِّ فَکَمَا ذَکَرْنَا وَاَمَّا[2] فِی الظَّنِّیِّ فَکَقَوْلِنَا هٰذَا الْحَائِطُ یَنْتَشِرُ مِنْهُ التُّرَابُ وَکُلُّ حَائِطٍ یَنْتَشِرُ مِنْهُ التُّرَابُ یَنْهَدِمُ فَهٰذَا الْحَائِطُ یَنْهَدِمُ وَاَمَّا فِی الْجَهْلِیِّ فَکَمَا اِذَا قِیْلَ الْعَالَمُ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْمُؤَثِّرِ وَکُلُّ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْمُؤَثِّرِ قَدِیْمٌ فَالْعَالَمُ قَدِیْمٌ

ترجمہ: ـــــ لیکن فکر جو تصور وتصدیق یقینی میں ہوتی ہے تو وہ جیسا کہ ہم نے ما قبل میں بیان کیا اور لیکن ظنی میں تو جیسا کہ ہمارا قول ہے یہ دیوار اس سے مٹی گرتی ہے اور ہر وہ دیوار جس سے مٹی گرے وہ گر جاتی ہے لہذا یہ دیوار گر جائے گی ـ اور لیکن جہلی میں تو جیسا کہ کہا جائے کہ عالم موثر سے مستغنی ہے اور ہر وہ جو موثر سے مستغنی ہو قدیم ہے لہذا عالم قدیم ہے ـ

تشریح: ـــــ قولہ[1] اما الفکر: ـ ما قبل میں یہ جو کہا گیا تھا کہ فکر تصور میں جاری ہوتی ہے اور تصدیق میں بھی ـ یقینی میں جاری ہوتی ہے اور ظنی وجہلی میں بھی اس لئے اس عبارت سے ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے کہ فکر جو تصور میں جاری ہوتی ہے چنانچہ اس کی مثال ما قبل میں انسان سے متعلق گذری کہ وہ حیوان ناطق ہے اسی طرح وہ فکر جو تصدیق یقینی میں جاری ہوتی ہے ـ اس کی مثال بھی عالم کے حادث ہونے سے متعلق گذری کہ العالم متغیر وکل متغیر حادث لیکن ظنی وجہلی کی مثال آگے مذکور ہے ـ

قولہ[2] واما فی الظنی: ـ یعنی وہ فکر جو تصدیق ظنی میں جاری ہوتی ہے یعنی جس کے جانب مرجوح

بھی احتمال ہو وہ یہ کہ یہ دیوار ہے کہ جس سے مٹی گرتی ہے اور ہر وہ دیوار جس سے مٹی گرے وہ گر جاتی ہے لہٰذا یہ دیوار گر جائے گی۔ سوال اس قیاس کا صغریٰ ہٰذا الحائط ینتشر منہ التراب یعنی یہ دیوار اس سے مٹی گرتی ہے یقینی ہے اس کو تصدیق ظنی میں کیسے بیان کیا گیا؟ جواب ظنی سے مُراد عام ہے کہ ان کے تمام یا بعض مقدمے قطعی نہ ہوں۔ یہ قیاس ظنی اس لئے ہے کہ اس کے جانب مرجوح یہ احتمال بھی ہے کہ یہ دیوار نہ گرے۔ خیال رہے کہ کبریٰ کلُ حائطٍ ینتشرُ منہ الترابُ میں حذف موصوف کیساتھ ہے اصل میں یہ ہے کلُ ما ینتشرُ منہ الترابُ تاکہ یہ قیاس شکل اول ہو جائے اور حد اوسط صغریٰ کا محمول اور کبریٰ کا موضوع ہو۔

قولہ واما فی الجھلی :۔ یعنی وہ فکر جو تصدیق جہلی میں جاری ہوتی ہے وہ یہ کہ عالم مؤثر سے مستغنی ہے اور ہر وہ جو موثر سے مستغنی ہو وہ قدیم ہے لہٰذا عالم قدیم ہے۔ یہ اگرچہ شکل اول کا نتیجہ ہے لیکن واقع اس کے خلاف ہے کیونکہ عالم حادث ہے جو تغیر و تبدل کو قبول کرتا ہے حالات و واقعات اس پر شاہد ہیں۔

لایقالُ العِلمُ من الالفاظ المشترکۃِ فانّہ کما یُطلقُ علی الحصُولِ العقْلی کذٰلکَ یطلقُ علی الاِعتقادِ الجازمِ المطابقِ الثابتِ وھُو اَخصُّ من الاوّلِ ومن شرائطِ التعریفاتِ التحرّزُ عن استعمالِ الالفاظِ المشترکۃِ لِاَنّا نقولُ الالفاظُ المشترکۃُ لا تستعملُ فی التعریفاتِ الّا اذا قامتْ قرینۃٌ تدلُ علی تعیّنِ المرادِ مِنْ معانیھا وھٰھنا قرینۃٌ دالّۃٌ علی اَنّ المرادَ بالعلمِ المذکورِ فی التعریفِ الحصولُ العقلیُّ فانّہ لم یفسّرہُ فی ھٰذا الکتابِ الّا بہ۔

ترجمہ ــــــ اعتراض نہ کیا جائے کہ تعریف میں علم الفاظ مشترکہ میں سے ہے اس لئے کہ وہ جس طرح حصول عقلی پر بولا جاتا ہے اسیطرح اعتقاد جازم مطابق ثابت پر بولا جاتا ہے اور یہ معنی پہلا معنی سے خاص ہے اور تعریفات کے شرائط سے الفاظ مشترکہ کے استعمال سے احتراز کرنا ہے اس لئے جواب ہم دیں گے کہ الفاظ مشترکہ تعریفات میں مستعمل نہیں ہوتے مگر جب کہ ایسا قرینہ موجود ہو جو ان کے معنوں کے مراد کے تعین پر دلالت کرے اور وہ قرینہ یہاں موجود ہے جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تعریف میں علم مذکور

سے مراد حصول عقلی ہے کیونکہ اس کی تفسیر اس کتاب میں اسی سے کی گئی ہے۔

تشریح ــــــ قولہ لایقال :۔ یہ اعتراض فکر کی تعریف میں جو ترتیبُ اُمورٍ معلومۃٍ میں معلومۃ ہے اس پر وارد ہے کہ معلومۃ مشتق ہے علم سے اور علم الفاظ مشترکہ سے ہے کہ اس کا اطلاق باعتبار وضع حصول عقلی پر ہوتا ہے اسی طرح اعتقاد جازم مطابق واقع و ثابت پر بھی اور مبدأ اشتقاق کا اشتراکُ چونکہ مشتق کے اشتراکُ کو مستلزم ہوتا ہے اس لئے معلومۃ بھی مشترکُ ہوا جب کہ شرائط التعریف سے الفاظ مشترکہ سے احتراز کرنا لازم ہے اس لئے کہ تعریف سے مقصود ذاتیات پر مطلع ہونا اور غیر سے امتیاز کرنا ہے تو اگر تعریف میں الفاظ مشترکہ ہوں تو مقصد مذکور فوت ہو جائے گا کہ اس سے مُراد و معنیٰ متعین ہوتا ہے۔

قولہ لانا نقول :۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ تعریف میں الفاظِ مشترکہ کا استعمال اس وقت ممنوع ہے جب کہ تعین معنیٰ پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ لیکن اگر موجود ہو تو بلاشبہ اس کا استعمال جائز ہے اور یہاں یہی دوسری صورت ہے کہ علم سے مُراد حصول عقلی ہے قرینہ اس پر یہ کہ اس کتاب میں علم کا استعمال جب بھی کیا گیا ہے اس سے مُراد حصولِ عقلی لیا گیا ہے۔

وانّما اُعتبرَ الجھلُ فی المطلوبِ حیثُ قالَ للتادی الی المجھولِ لاستحالۃِ استعلامِ المعلومِ وتحصیلِ الحاصلِ وھو اعمُّ من اَنْ یکونَ تصوریاً او تصدیقیاً امّا المجھولُ التصوریّ فاکتسابُہٗ من الامورِ التصوریّۃِ وامّا المجھولُ التصدیقیُّ فاکتسابُہٗ من الامورِ التصدیقیۃِ

ترجمہ: ــــــ اور مطلوب میں جہل کا اعتبار کیا گیا ہے چونکہ مصنف نے کہا للتادی الی المجھولِ۔ کیونکہ استعلام معلوم اور تحصیل حاصل محال ہے اور مجہول عام ہے کہ وہ تصوری ہو یا تصدیقی! لیکن مجہول تصوری ہو تو اس کا اکتساب امور تصوریہ سے ہوگا اور لیکن مجہول تصدیقی ہو تو اس کا اکتساب اُمور تصدیقیہ سے ہوگا۔

تشریح: ــــــ قولہ وانما اعتبر :۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مطلوب، للتادی الی المجہول

میں جہل کا اعتبار کیا گیا جبکہ یوں کہنا چاہیئے للتادی الی المطلوب تاکہ معلوم ومجہول دونوں کو شامل ہو جائے جواب یہ کہ فکر میں چونکہ امور معلومہ سے مطلوب مجہول حاصل کیا جاتا ہے پس اگر مطلوب کو عام رکھا جائے تو امور معلومہ سے مطلوب معلوم حاصل ہوگا جس سے تحصیل حاصل اور استعلام معلوم یعنی جو چیز پہلے حاصل تھی اس کو پھر حاصل کرنا یا جو چیز پہلے سے معلوم تھی پھر اس کو معلوم کرنا لازم آئے گا جو بداہتہً محال ہے۔ اس لئے مطلوب کو مجہول کے ساتھ خاص کیا گیا کہ امور معلومہ سے مطلوب مجہول ہی حاصل ہوگا

قولہ[۷] وھو اعم :۔ امور معلومہ چونکہ عام ہیں کہ وہ معلومات تصوریہ بھی ہوتے ہیں اور معلومات تصدیقیہ بھی اس لئے مجہول بھی عام ہوگا کہ وہ مجہول تصوری بھی ہوگا اور مجہول تصدیقی بھی اور مجہول تصوری کا اکتساب معلومات تصوریہ سے ہوگا اور مجہول تصدیقی کا اکتساب معلومات تصدیقیہ سے ہوگا ۔

وَمِنْ لَطَائِفِ هٰذَا التَّعْرِيفِ أَنَّهُ[۱] مُشْتَمِلٌ عَلَى الْعِلَلِ[۲] الْأَرْبَعِ فَالتَّرْتِيبُ[۳] إِشَارَةٌ إِلَى الْعِلَّةِ الصُّوْرِيَّةِ بِالْمُطَابَقَةِ فَإِنَّ صُوْرَةَ الْفِكْرِ هِيَ الْهَيْئَةُ الْاِجْتِمَاعِيَّةُ لِلتَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيقَاتِ كَالْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ لِأَجْزَاءِ السَّرِيرِ فِي اِجْتِمَاعِهَا وَتَرْتِيبِهَا وَإِلَى الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ بِالْالْتِزَامِ إِذْ لَابُدَّ لِكُلِّ تَرْتِيبٍ مِنْ مُرَتِّبٍ وَهِيَ الْقُوَّةُ الْعَاقِلَةُ كَالنَّجَّارِ لِلسَّرِيرِ وَأُمُورٌ مَعْلُومَةٌ إِشَارَةٌ إِلَى الْعِلَّةِ الْمَادِيَّةِ كَقِطَعِ الْخَشَبِ لِلسَّرِيرِ وَلِلتَّأَدِّيْ إِلَى الْمَجْهُولِ إِشَارَةٌ إِلَى الْعِلَّةِ الْغَائِيَّةِ فَإِنَّ الْغَرَضَ مِنْ ذٰلِكَ التَّرْتِيبِ لَيْسَ إِلَّا أَنْ يَتَأَدَّى الذِّهْنُ إِلَى الْمَطْلُوبِ الْمَجْهُولِ كَجُلُوسِ السُّلْطَانِ مَثَلًا عَلَى السَّرِيرِ ۔

ترجمہ: ـــــ اور اس تعریف کی خوبیوں میں سے ایک یہ ہے کہ وہ تعریف چاروں علتوں پر مشتمل ہے پس لفظ ترتیب علتِ صوریہ کی طرف بالمطابقہ اشارہ کرتا ہے کیونکہ فکر کی صورت یہی ہیئت اجتماعیہ ہے جو تصورات وتصدیقات کو حاصل ہے چنانچہ وہ ہیئت جو اجزاء تخت کو ان کے اجتماع وترتیب سے حاصل ہوتی ہے اور علت فاعلیہ کی طرف بالالتزام اشارہ کرتا ہے اس لئے کہ ہر ترتیب کے

لئے مرتب کا ہونا ضروری ہے اور وہ قوتِ عاقلہ ہے جیسے بڑھئی تخت کے لئے اور امور معلومہ علت مادیہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جیسے لکڑی کے تختے تخت کے لئے اور للتادی الی المجہول علت غائیہ کی طرف اشارہ کرتا ہے اس لئے کہ اس ترتیب سے غرض صرف یہی ہے کہ ذہن مطلوب مجہول تک پہونچ جائے جیسے بادشاہ کا بیٹھنا مثلاً تخت پر ۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] ومن لطائف :۔ لطائف جمع لطیفۃ بمعنی نکتہ وخوبی ہے۔ لطائف پر من تبعیضیہ سے یہ اشارہ ہے کہ اس تعریف میں بہت ساری خوبیاں ہیں جن میں سے بعض کو یہاں بیان کیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ وہ چار علتوں پر مشتمل ہے دوسرا یہ کہ تعریف میں متقابلین یعنی علم وجہل کا ذکر ہے تیسرا یہ کہ ترتیب کے لئے دو امر کا ہونا ضروری ہے چوتھا یہ کہ ایک لفظ ترتیب سے دو علتوں کی طرف اشارہ ہے وغیرہ وغیرہ ۔

قولہ[۲] انہ مشتمل :۔ ہر مرکب خارجی کے لئے چار علتوں کا ہونا ضروری ہے لیکن فکر مرکب ذہنی ہے جس کے لئے چار علتوں کا ہونا اگرچہ لازم وضروری نہیں لیکن اس کی خوبیوں میں سے ضرور ہے چنانچہ ترتیب علت صوریہ کی طرف بالمطابقہ اشارہ کرتا ہے کیونکہ فکر کی صورت یہی ہیئت اجتماعیہ ہے جو تصورات وتصدیقات کو حاصل ہوتی ہے جیسے وہ ہیئت جو اجزاء تخت کو جمع ہونے سے عارض ہوتی ہے اور وہی ترتیب علت فاعلیہ کی طرف بالالتزام دلالت کرتی ہے کیونکہ ہر ترتیب کے لئے مرتب کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور وہ قوت عاقلہ ہے جیسے بڑھئی تخت کیلئے اور امور معلومہ علت مادیہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جیسے لکڑی کے ٹکڑے تخت کیلئے اور للتادی الی المجہول علتِ غائیہ کی طرف اشارہ کرتا ہے کیونکہ اس سے مقصد یہی ہے کہ ذہن مطلوب مجہول تک پہونچ جائے جیسے بادشاہ کا بیٹھنا تخت پر۔

قولہ[۳] العلل الاربع ۔ علتیں چار یہ ہیں (۱) علتِ فاعلی (۲) علت غائی (۳) علت مادی (۴) علت صوری ۔ علت فاعلی وہ ہے جو معلول کے صدور کا باعث ہو جیسے بیٹھنا تخت پر ۔ علت مادی وہ ہے جو معلول کا جزء اور اس کی وجہ سے معلول بالقوہ موجود ہو جیسے لکڑی کے ٹکڑے تخت کے لئے ۔ علت صوری وہ ہے جو معلول کا جزء اور اس کی وجہ سے معلول کا وجود

بالفعل ہو جیسے وہ ہیئت جو تخت کو عارض ہے ۔

قولہ[۱] فالترتیب اشارۃ. یعنی لفظ ترتیب سے دو امر کی طرف اشارہ ہے ایک علت صوری کی طرف اور دوسرا علت فاعلی کی طرف لیکن اول کی طرف اشارہ بالمطابقۃ ہے اور دوم کی طرف اشارہ بالالتزام ہے کیونکہ لفظ کی دلالت اگر تمام معنی موضوع لہ پر ہو تو وہ دلالت بالمطابقۃ ہوتی ہے اور اگر خارج لازم معنی موضوع لہ پر ہو تو وہ دلالت بالالتزام ہوتی ہے ظاہر ہے ترتیب سے ہیئت اجتماعیہ اس کا معنی مطابقی ہے اور اس کا مرتب یعنی ترتیب دینے والا ہونا خارج لازم معنی موضوع لہ ہے لیکن امور معلومہ سے جو علت مادیہ کی طرف اشارہ ہے اور للتادی الی المجہول سے جو علت غائیہ کی طرف اشارہ ہے وہ بالمطابقۃ ہے لیکن اس کو یہاں اس لئے بیان نہیں کیا گیا کہ اس کی ایک ہی صورت ہے ۔ برخلاف ما قبل کہ اس کی دو صورتیں ہیں اسی لئے اس کو واضح کیا گیا ۔ اور یہاں پر لفظ اشارہ کہا گیا دلالت نہیں اس کی وجہ غالباً یہ کہ علل اربعہ کا مرکب خارجی کیلئے ہونا حقیقۃً ہے اور مرکب ذہنی کے لئے ہونا مجازاً ہے ۔

وَذٰلِكَ[۱] التَّرْتِيبُ اَیِ الْفِكْرُ لَيْسَ[۲] بِصَوَابٍ دَائِمًا لِاَنَّ بَعْضَ الْعُقَلَاءِ يُنَاقِضُ بَعْضًا فِي مُقْتَضٰى اَفْكَارِهِمْ فَمِنْ وَاحِدٍ يَتَادّٰى فِكْرُهٗ اِلَى التَّصْدِيقِ بِحُدُوثِ الْعَالَمِ وَمِنْ آخَرَ اِلَى التَّصْدِيقِ بِقِدَمِهٖ بَلِ[۳] الْاِنْسَانُ الْوَاحِدُ يُنَاقِضُ نَفْسَهٗ بِحَسَبِ الْوَقْتَيْنِ فَقَدْ يُفَكِّرُ وَيُؤَدِّي فِكْرُهٗ اِلَى التَّصْدِيقِ بِقِدَمِ الْعَالَمِ ثُمَّ يُفَكِّرُ وَيَنْسَاقُ فِكْرُهٗ اِلَى التَّصْدِيقِ بِحُدُوثِهٖ[۴] فَالْفِكْرُ اِنْ لَيْسَ بِصَوَابَيْنِ وَاِلَّا لَزِمَ اجْتِمَاعُ النَّقِيضَيْنِ فَلَا يَكُونُ كُلُّ فِكْرٍ صَوَابًا ۔

ترجمہ: ـــــــ اور وہ ترتیب یعنی فکر ہمیشہ درست نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ بعض عقلاء اپنے افکار کے نتیجے میں بعض عقلاء کے مخالف ہیں پس ایک کی فکر حدوث عالم کی تصدیق کی طرف پہونچاتی ہے اور دوسرے کی فکر قدم عالم کی تصدیق کی طرف پہونچاتی ہے بلکہ ایک ہی انسان دو وقتوں میں اپنے ہی نفس کے مخالف ہو جاتا ہے پس کبھی فکر کرتا ہے اور اس کی فکر قدم عالم کی تصدیق کیطرف پہونچاتی ہے پھر

فکر کرتا ہے اور اس کی فکر حدوث عالم کی تصدیق کی طرف پہونچاتی ہے لہذا دونوں فکر درست نہیں ہو سکتیں ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا پس ہر فکر درست نہ ہوگی ۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] وذلک الترتیب: لفظ ترتیب سے چونکہ محض ہیئت اجتماعیہ متبادر ہوتا ہے اس لئے اس کی تفسیر فکر سے کی گئی کہ ترتیب سے یہاں مُراد فکر ہے اور فکر کو بیان نہ کر کے ترتیب کو اس لئے بیان کیا گیا کہ کلام ترتیب سے متعلق ہے کہ وہ تعریف ہے فکر کی اور وضاحت یہاں اسی تعریف کی کی جاتی ہے ۔

قولہ[۲] لیس بصواب: ـ گذشتہ بیان سے چونکہ یہ وہم ہوا کہ فکر و ترتیب کہ جس میں امور معلومہ کو ترتیب دیکر مجہولات کو حاصل کیا جاتا ہے، صحیح و درست ہوتی ہے ۔ اس لئے اس عبارت سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ ہر فکر و ترتیب صحیح و درست نہیں ہوتی بلکہ بعض غلط بھی ہوتی ہے کیونکہ بعض عقلاء اپنے افکار کے نتیجے میں بعض عقلاء کے مخالف ہوتے ہیں بلکہ ایک ہی انسان ایک وقت میں جو فکر کرتا ہے وہ دوسرے وقت میں اس کے خلاف کرتا ہے کیونکہ ایک شخص ایک فکر سے عالم کے قدیم ہونے کی تصدیق حاصل کرتا ہے اور دوسری فکر سے عالم کے حادث ہونے کی تصدیق حاصل کرتا ہے ظاہر ہے دونوں ہی صحیح نہیں ہو سکتیں ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو بداہتہً باطل ہے اور یہ چونکہ مسلم ہے کہ فطرت انسانیہ صحیح و غلط کے درمیان امتیاز کرنے کے لئے کافی نہیں ۔ اس لئے ایک ایسے قانون کی ضرورت پیش آئی جو بدیہیات سے نظریات کو حاصل کرنے کا طریقہ بتائے ۔ اور یہ بتائے کہ فلاں فکر صحیح ہے اور فلاں غلط! اسی قانون کا نام منطق ہے

قولہ[۳] بل الانسان: ـ کلمہ بل سے ترقی مقصود ہے کہ جو استدلال ایک آدمی سے ہو وہ بہ نسبت دو آدمی کے استدلال کے زیادہ ظاہر ہے اور غلطی چونکہ تصورات و تصدیقات دونوں میں واقع ہوتی ہیں لیکن جو غلطی تصورات میں واقع ہوتی ہے وہ چونکہ زیادہ ظاہر نہیں اس لئے یہاں صرف اسی غلطی کو بیان کیا گیا جو تصدیقات میں واقع ہوتی ہے ۔

قولہ[۴] بحدوثہ: ـ سوال تناقض کے لئے ایجاب و سلب میں اختلاف ضروری ہے جو العالم قدیمٌ اور العالم حادثٌ میں مفقود ہے ۔ جواب العالم حادثٌ چونکہ بمنزلہ العالم لیس بقدیم

ہے لہذا العالم لیس بقدیم کی نقیض العالم قدیم ہوئی اسی طرح العالم قدیم بمنزلہ العالم لیس بحادث ہے لہذا العالم لیس بحادث کی نقیض العالم حادث ہوئی۔

قولہ۵ والالزم:۔ یعنی دونوں فکر اگر غیر درست نہ ہوں بلکہ درست ہوں تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے۔ شرح میں فیجتمع النقیضان کہنا چاہیے لیکن لزم اجتماع النقیضین کہا گیا اس کی وجہ یہ کہ فکر سے یہاں دو نقیضین جمع نہیں بلکہ ایک نقیض دوسری نقیض کو لازم آتی ہے کیونکہ العالم قدیم العالم حادث کی نقیض نہیں بلکہ اس کی نقیض جو العالم لیس بقدیم ہے اس کو لازم ہے لہذا یہاں ہر نقیض دوسری نقیض کو لازم ہے نہ دونوں نقیض جمع ہیں۔

فمست[1] الحاجۃ الی قانون یفید معرفۃ طرق اکتساب النظریات التصوریۃ والتصدیقیۃ من ضروریاتہا[2] والاحاطۃ بالافکار الصحیحۃ والفاسدۃ الواقعۃ فیہا ای فی تلک الطرق حتی یعرف منہ ان[3] کل نظری بای طریق یکتسب وای فکر صحیح وای فکر فاسد و ذلک القانون ھو المنطق

ترجمہ:۔ ـــــــ تو ضرورت پیش آئی ایک ایسے قانون کی جو فائدہ دے نظریات تصوریہ و تصدیقیہ کے اکتساب کے طریقوں کی معرفت کا ان کی بدیہیات سے اور وہ قانون فائدہ دے ان افکار صحیحہ و فاسدہ کے احاطہ کا جو ان طرق میں واقع ہوتی ہیں تاکہ اس سے پہچان لیا جائے کہ ہر نظری کس طریقہ سے کسب کی جاتی ہے اور کونسی فکر صحیح ہے اور کونسی فاسد ہے؟ اور یہی وہ قانون منطق ہے۔

تشریح: ـــــــ قولہ[1] فمست:۔ یہ تفریع ہے کلام مذکور پر کہ ہر فکر جب درست نہیں تو ایک ایسے قانون کی ضرورت پیش آئی الخ۔ معرفۃ طرق مفعول ہے یفید فعل کا۔ اس پر عطف ہے والاحاطۃ بالافکار الصحیحۃ کا من ضروریاتہا متعلق ہے اکتساب کے ساتھ اس میں ضمیر تثنیہ کا مرجع تصوریہ و تصدیقیہ ہیں۔ ای فی تلک الطرق سے فیہا میں جو ضمیر مونث ہے اس کے مرجع کو بیان کیا گیا ہے۔

قولہ[2] من ضروریاتہا۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ نظری بدیہی

سے نہیں بلکہ نظری ہی سے حاصل ہوتی ہے چنانچہ انسان کو حیوان ناطق سے حاصل کیا جاتا ہے اور حیوان ناطق کو جسم نامی حساس متحرک بالارادہ سے اور جسم نامی کو جسم مطلق سے حاصل کیا جاتا ہے جواب عبارت کا مطلب یہ ہے کہ نظری کا اکتساب بدیہی سے ہو عام ہے کہ وہ بدیہی ابتداہی میں ہو یا بدیہی پر منتہی ہو۔ کیونکہ اگر بدیہی پر بھی منتہی نہ ہو تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو دونوں باطل ہیں

قولہ[3] ان کل نظری۔ نائب فاعل ہے یعرف فعل مجہول کا۔ کل نظری اسم ہے ان کا اور یکتسب اس کی خبر ہے۔ ای فکر صحیح معطوف ہے کل نظری پر بای طریق پر نہیں اسی طرح ای فکر فاسد بھی معطوف ہے کل نظری پر جیسا کہ معنی سے ظاہر ہے اور ذلک القانون میں ذلک کا مشار الیہ الذی مست الحاجۃ الیہ ہے۔

فالالۃ[1] ھی الواسطۃ[2] بین الفاعل ومنفعلہ فی وصول اثرہ الیہ کالمنشار للنجار فانہ واسطۃ بینہ وبین الخشب فی وصول اثرہ الیہ فالقید[3] الاخیر لاخراج العلۃ المتوسطۃ فانہا واسطۃ بین فاعلہا ومنفعلہا اذ[4] علۃ علۃ الشیٔ علۃ لذلک الشیٔ بالواسطۃ فان[5] اذا کان علۃ لب وب علۃ لج کان ا علۃ لج ولکن بواسطۃ ب الا انہا لیست بواسطۃ بینہما فی وصول اثر العلۃ البعیدۃ الی المعلول لان اثر العلۃ البعیدۃ لا یصل الی المعلول فضلا[6] عن ان یتوسط فی ذلک شیٔ آخر وانما الواصل الیہ اثر العلۃ المتوسطۃ لانہ الصادر منہا وھی من البعیدۃ۔

ترجمہ: ـــــــ پس آلہ وہ واسطہ ہے فاعل و منفعل کے درمیان اس کے اثر پہونچنے میں اس کی طرف جس طرح آرہ بڑھئی کیلئے کہ آرہ بڑھئی اور لکڑی کے درمیان واسطہ ہے اس کے اثر کے لکڑی تک پہونچنے میں تو قید اخیر علت متوسطہ کو خارج کرنے کے لئے ہے کیونکہ وہ واسطہ ہے اس کے فاعل اور منفعل کے درمیان اس لئے کہ علت شئی کی علت اس شئی کی علت بالواسطہ ہوتی ہے کیونکہ ا جب کہ علت ہے۔ ب کے لئے اور ب علت ہے ج کے لئے تو ا علت ہوا ج کے لئے اس کیلئے

علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہونچتا ہے ۔ چہ جائیکہ اس بارے میں کوئی دوسری شئی واسطہ بھی ہو ۔ بے شک علت متوسط کا اثر معلول تک پہونچتا ہے اس لئے کہ معلول اس سے صادر ہوا ہے اور وہ علت متوسط بعیدہ سے صادر ہوتی ہے ۔

تشریح ـــــ قولہ[1] فالالة : ۔ یعنی آلہ وہ واسطہ ہے فاعل یعنی اثر کرنے والے اور منفعل یعنی اثر قبول کرنے والے کے درمیان منفعل تک فاعل کے اثر کے پہونچنے میں چنانچہ مثالِ حسّی میں مثلاً آرہ کہ بڑھئی اور لکڑی کے درمیان واسطہ ہے جو بڑھئی کا اثر لکڑی تک اسی آرہ کے واسطے سے پہونچاتا ہے تو لکڑی منفعل یعنی کٹ جاتی اور دو حصوں میں منقسم ہو جاتی ہے

قولہ[2] الواسطة : ۔ امام رازی نے بھی شرح اشارات میں آلہ کی یہی تعریف بیان کیا ہے تو واسطہ جنس کی طرح اس امر کو شامل ہے جو دو شئی کے درمیان واقع ہو جیسے وہ نسبت جو طرفین کے درمیان ہو تو تعریف میں بین الفاعل و منفعلہ کی قید سے وہ وسائط خارج ہو گئے جن کے دونوں طرف فاعل و منفعل نہ ہوں ۔ اس قید کا فائدہ چونکہ ظاہر تھا اس لئے شرح میں اس کو بیان نہیں کیا گیا صرف قید اخیر پر اکتفا کیا گیا ۔

قولہ[3] فالقيد الاخير : ۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ آلہ کی تعریف چونکہ علت متوسط سے منقوض ہے اس لئے ضروری ہے اس کے لئے کوئی دوسری قید ول کو بیان کیا جائے چنانچہ یوں کہا جائے ہی الواسطةُ بين الفاعلِ ومنفعلهِ القريبِ في وصولِ اَثرِهِ اليه ۔ جواب یہ کہ قید اخیر یعنی فی وصولِ اثرہ سے ہی علت متوسط خارج ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اگرچہ اپنے فاعل و منفعل کے درمیان واسطہ ضرور ہے لیکن علتِ بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہونچتا البتہ علت متوسط کا اثر معلول تک پہونچتا ہے ۔

قولہ[4] فانها واسطة : یہ اس سوال کا جواب ہے کہ علت متوسط جب تعریف میں داخل نہیں تو اس کو قید اخیر سے خارج کرنا فضول ہے کیونکہ خروج فرع دخول ہوتا ہے ۔ جواب یہ کہ علتِ متوسط التعریف میں داخل ہے کیونکہ وہ واسطہ ہے جو فاعل و منفعل کے درمیان واقع ہے لیکن وہ قید اخیر سے خارج ہو جاتی ہے جیسا کہ گزرا ۔

قولہ[5] اذ علة : ۔ یہ بھی جواب ہے اس سوال کا کہ علت متوسط جو فاعل و منفعل کے درمیان واسطہ ہے وہ کیسے ؛ جواب یہ کہ علۃ شئی کی علت اس شئی کی علت بواسطہ ہوتی ہے کیونکہ مثلاً اَ جب کہ علت ہے بَ کے لئے اور بَ علت ہے جَ کے لئے تو اَ علت ہوا جَ کے لئے لیکن بَ کے واسطہ سے مگر بَ اس امر میں واسطہ نہیں کہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک پہونچے ۔ اس لئے کہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہونچتا (چہ جائیکہ کوئی دوسری شئی ان دونوں کے درمیان واسطہ ہو) البتہ علت متوسط کا اثر معلول تک پہونچتا ہے کیونکہ معلول علت متوسط سے صادر ہے اور علت متوسط علت بعیدہ سے صادر ہے ۔

قولہ[6] فضلاً : ۔ یعنی توسط فی الوصول فرع ہے تحقق وصول کی تو جب اصل منتفی ہو گیا تو فرع بدرجہ اولی منتفی ہو گئی ۔

وَالقانُونُ[1] هُوَ اَمرٌ كُلِّيٌّ يَنطَبِقُ عَلىٰ جَمِيعِ جُزئِيّاتِهِ لِيَتَعَرَّفَ اَحكامُهَا مِنهُ كَقَولِ النُّحاةِ الفاعِلُ مَرفوعٌ فَاِنَّهُ اَمرٌ كُلِّيٌّ مُنطَبِقٌ عَلىٰ جَمِيعِ جُزئِيّاتِهِ لِيَتَعَرَّفَ اَحكامُ جُزئِيّاتِهِ مِنهُ حَتّىٰ يَتَعَرَّفَ مِنهُ اَنَّ زَيداً مَرفوعٌ فِي قَولِهِ ضَرَبَ زَيدٌ فَاِنَّهُ فاعِلٌ

ترجمہ: ـــــ اور قانون وہ امر کلی ہے جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہے تاکہ ان جزئیات کے احکام اس امر کلی سے پہچانے جائیں جیسے نحویوں کا قول الفاعِلُ مرفوعٌ کیونکہ وہ امر کلی ہے جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہے اس سے جزئیات کے احکام پہچانے جاتے ہیں یہاں تک کہ اس سے یہ پہچانا جاتا ہے کہ زید مرفوع ہے عرب کے قول ضربَ زیدٌ میں اسلئے کہ وہ فاعل ہے ۔

تشریح: ـــــ قولہ[1] والقانون ۔ قانون لفظ یونانی یا سریانی ہے جو لغت میں مسطر کتاب کے لئے موضوع ہے اصطلاح میں وہ امر کلی ہے جو تمام جزئیات پر منطبق ہو تاکہ اس امر کلی میں جزئیات کے احکام پہچانے جائیں چنانچہ علم نحو میں کلُّ فاعِلٍ مرفوعٌ ایسا امر کلی ہے جس سے ضربَ زیدٌ میں زید کا حکم معلوم ہے کہ وہ مرفوع ہوگا کیونکہ وہ ترکیب میں فاعل واقع ہے ۔

وانما[1] كان المنطق آلة لانه واسطة بين القوة العاقلة وبين المطالب الكسبية في الاكتساب وانما[2] كان قانونا لان مسائله قوانين كلية منطبقة على سائر جزئياتها كما اذا عرفنا ان السالبة الضرورية منعكس الى سالبة دائمة عرفنا منه ان قولنا لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة ينعكس الى قولنا لا شئ من الحجر بانسان دائما

ترجمہ: ــــــ اور منطق آلہ اس لئے ہے کہ وہ قوتِ عاقلہ اور مطالب کسبیہ کے درمیان اکتساب میں واسطہ ہے اور منطق قانون اس لئے ہے کہ اس کے مسائل قوانین کلیہ ہیں جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہوتے ہیں چنانچہ جب ہم نے پہچانا کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ دائمہ ہوتا ہے تو ہم نے اس سے یہ پہچانا کہ کہ ہمارا قول لاشئی من الانسان بحجر بالضرورۃ کا عکس ہمارا قول لاشئی من الحجر بانسان دائما ہوگا۔

تشریح: ــــــ قولہ[1] انما کان المنطق:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ منطق کو آلہ کس اعتبار سے کہا گیا ہے؟ جواب یہ کہ منطق کو آلہ اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ وہ اکتساب کے وقت قوتِ عاقلہ اور مطالب کسبیہ کے درمیان واسطہ ہوتی ہے۔

قولہ[2] وانما کان قانونا:۔ یہ اس سوال کا جواب ہے کہ منطق کو قانون کہنے کی وجہ کیا ہے؟ جواب یہ کہ منطق کے مسائل چونکہ قوانین کلیہ ہوتے ہیں جو اپنے تمام مسائل پر منطبق ہوتے ہیں اس لئے اس کو قانون کہا جاتا ہے چنانچہ سالبہ ضروریہ کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ اس کا عکس سالبہ دائمہ آتا ہے لہذا لاشئی من الانسان بحجر بالضرورۃ چونکہ سالبہ ضروریہ ہے۔ اس لئے اس کا عکس لاشئی من الحجر بانسان دائما سالبہ دائمہ آئے گا۔

وانما[1] قال تعصم مراعاتها الذهن لان المنطق ليس هو نفسه يعصم الذهن عن الخطاء والا[2] لم يعرض للمنطقي خطاء اصلا وليس كذلك فانه ربما يخطى لاهمال الآلة

ترجمہ: ــــــ اور مصنف نے فرمایا تعصم مراعاتها الذهن اس لئے کہ منطق بذاتِ خود ذہن کو خطأ سے نہیں بچاتی ورنہ کسی منطقی کو کبھی بھی خطا عارض نہ ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ وہ بسا اوقات آلہ کا لحاظ نہ کرنے کی وجہ سے خطاء میں مبتلا ہو جاتا ہے

تشریح: ــــــ قولہ[1] وانما قال۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے منطق کی تعریف میں تعصم مراعاتها الذہن یعنی یہ کیوں کہا کہ اس کی رعایت ذہن کو خطاء سے بچاتی ہے وہ خود کیوں نہیں بچاتی ہے؟ جواب یہ کہ منطق کے اندر یہ صلاحیت ہے کہ وہ ذہن کو خطاء سے بچائے لیکن یہ اسی وقت ہے جب کہ اس کا اعتبار و لحاظ کیا جائے چنانچہ چاقو میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ کاٹنے کا کام انجام دیتا ہے لیکن یہ اسی وقت ہے جب کہ اس کا لحاظ کیا جائے کہ نرم چیزوں کے ساتھ دھار دار کی طرف مس کر کے ہاتھ سے حرکت دیا جائے۔

قولہ[2] والا لم:۔ یعنی منطق بنفسِ نفیس ذہن کو فکری خطاء سے نہیں بچاتی بلکہ اس کی رعایت ذہن کو فکری خطاء سے بچاتی ہے کیونکہ اگر وہ بنفس نفیس خطاء سے بچاتی تو کسی بھی منطقی سے کبھی بھی خطاء سرزد نہ ہوتی حالانکہ خطاء سرزد ہوتے رہتی ہے جیسا کہ حدوث عالم اور قدم عالم سے متعلق گذرا۔ چنانچہ چاقو کا کام کاٹنا ہے۔ اس وقت جب کہ اس کا یہ لحاظ کیا جائے کہ اس کے دھار دار جانب سے ملائم شئی کی طرف مس کر کے حرکت دیا جائے۔ اور اگر یہ لحاظ نہ کیا جائے تو چاقو سے کبھی بھی کاٹا نہیں جا سکتا!۔

هذا[1] هو مفهوم التعريف واما احترازاته فالآلة بمنزلة الجنس والقانونية بمنزلة الفصل يخرج الآلات الجزئية لارباب الصنائع وقوله تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر يخرج العلوم القانونية التي لا تعصم مراعاتها الذهن عن الضلال في الفكر بل في المقال كالعلوم[2] العربية

ترجمہ: ــــــ یہ وہ مفہوم تعریف ہے اور لیکن اس کے احترازات تو لفظ آلہ بمنزلہ جنس ہے اور قانونیہ

بمنزلہ فصل ہے جو آلات جزئیہ کو خارج کر دیتا ہے اور ان کا قول تعصم مراعاتہا الذہن عن الخطاء فی الفکر ان علوم قانونیہ کو خارج کرتا ہے جن کی رعایت ذہن کو ضلال و گمراہی سے نہیں بچاتی بلکہ وہ قوانین مقال و گفتگو میں غلطی سے بچاتے ہیں جیسے علوم عربیہ۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] ہذا ہو مفہوم:۔ یعنی مذکورہ بالا توجیہات منطق کے مفہوم تعریف سے متعلق تھیں لیکن اب اس تعریف کے احترازات وجود و عدم کے اعتبار سے یہ ہیں کہ آلہ بمنزلہ جنس ہے اور قانونیہ بمنزلہ فصل بعید! جس سے آلات جزئیہ خارج ہو جاتے ہیں جو ارباب صنعت و حرفت مثلاً بڑھئی و سنار وغیرہ کے لئے ہوتے ہیں اور قید اخیر یعنی تعصم مراعاتہا الخ بمنزلہ فصل قریب ہے جس سے وہ علوم قانونیہ خارج ہو جاتے ہیں جس کی رعایت ذہن کو فکر میں نہیں بلکہ گفتگو میں بچاتی ہے جیسے علوم عربیہ!

قولہ[۲] کالعلوم العربیۃ:۔ یہ علوم وہ ہیں جن میں سے آٹھ تو اصول ہیں اور چار فروع اصول یہ ہیں (۱) علم متن لغت (۲) علم صرف (۳) علم اشتقاق (۴) علم نحو (۵) علم معانی (۶) علم بیان (۷) علم عروض (۸) علم قافیہ۔ فروع یہ ہیں (۱) علم رسم الخط (۲) علم قرض شعر، قرض بفتح قاف بمعنی شعر خواندن ہے اور وہ علم ہے جس کے ذریعہ شعر کو پہچانا جاتا ہے کہ وہ عیوب سے سالم و محفوظ ہے (۳) علم انشاء نثر من الخطب والرسائل (۴) علم محاضرات جیسے تواریخ وغیرہ۔

وانما[۱] کان ہذا التعریف رسمًا لان کونہ آلۃً عارضٌ من عوارضہ فان الذاتی للشیء انما[۲] یکون لہ فی نفسہ والالیۃ للمنطق لیست[۳] لہ فی نفسہ بل بالقیاس الی غیرہ من العلوم الحکمیۃ ولانہ تعریف بالغایۃ اذ غایۃ المنطق العصمۃ عن الخطاء فی الفکر وغایۃ الشیء تکون خارجۃً عنہ والتعریف بالخارج رسمٌ۔

ترجمہ:۔ ـــــ اور یہ تعریف رسم اس لئے ہے کہ اس کا آلہ ہونا اس کے عوارض میں سے ایک عارض ہے کیونکہ شئی کا جو ذاتی ہے وہ اس کی ذات کے لئے فی نفسہ ہوتی ہے اور منطق کے لئے آلہ ہونے کا وصف

اس کی ذات میں داخل نہیں بلکہ اس کے غیر یعنی علوم حکمیہ کی طرف قیاس کے اعتبار سے ہے اور اس لئے کہ وہ تعریف غایت کے ساتھ ہے کیونکہ منطق کی غایت فکر میں خطاء سے بچنا ہے اور شئی کی غایت اس سے خارج ہوتی ہے اور تعریف خارج کے ساتھ رسم کہلاتی ہے۔

تشریح ـــــ قولہ[۱] وانما کان:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے منطق کی تعریف رسموہ سے فرمایا حدوہ یا عرفوہ سے نہیں۔ ایسا کیوں؟ جواب یہ کہ منطق کی تعریف مذکور چونکہ رسم ہے اس لئے اس کو مصنف نے رسموہ سے بیان کیا حدوہ یا عرفوہ سے نہیں۔ لیکن تعریف مذکور رسم اس لئے ہے کہ تعریف آلہ سے ہے اور آلہ ہونا عارض ہے عوارض شئی میں سے کیونکہ شئی کا ذاتی ہونا فی نفسہ اس شئی کے لئے ہوتا ہے اور آلہ ہونا فی نفسہ منطق کے لئے نہیں بلکہ غیر یعنی علوم حکمیہ کے اعتبار سے ہوتا ہے شئی کی تعریف حدی ذاتیات سے ہوتی ہے اور ذاتیات شئی کی حقیقت کا جزء ہوتی ہیں اور تعریف یہاں عصمت عن الخطاء فی الفکر سے کی گئی ہے جو منطق کی غایت ہے اور غایت شئی، شئی سے خارج ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے جو تعریف خارج سے ہو وہ رسم کہلاتی ہے۔

قولہ[۲] انما یکون لہ:۔ یعنی شئی کا جب فی نفسہ لحاظ کیا جائے اور اس کے ماسوا سے قطع نظر کیا جائے تو اس کے لئے ذاتی کا ثبوت واجب و ضروری ہو جاتا ہے۔

قولہ[۳] لیست لہ:۔ اس جگہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ منطق کے لئے آلہ ہونا باعتبار اس کی ذات کے بھی ہوتا ہے کیونکہ اس کے بعض مسائل بھی بعض کے لئے آلہ ہوتے ہیں۔ جواب اس کا یہ کہ بعض کے لئے یہاں آلہ ہونا بھی باعتبار بعض آخر کے ہے باعتبار اس کی ذات کے نہیں۔

وھٰہنا[۱] فائدۃٌ جلیلۃٌ وھی انّ حقیقۃ کلّ علمٍ مسائلُہ لانّہ قد حصلت تلک المسائلُ اوّلًا ثم وُضع اسمُ العلم بازائہا فلا یکون لہ ماہیۃٌ وحقیقۃٌ وراء تلک المسائلِ فمعرفتُہ بحسب حدِّہ وحقیقتِہ لا تحصلُ الّا بالعلمِ بجمیعِ مسائلِہ ولیس[۲] ذلک مقدّمۃً للشروعِ فیہ وانّما المقدّمۃُ معرفتُہ بحسب رسمِہ فلہٰذا امرٌ[۳] بقولہ رسموہ دون ان یقولَ وحدّوہ الی غیرِ ذلک من العبارات تنبیہًا علی انّ

مُقدّمۃُ الشُّروعِ فی کُلِّ عِلمٍ رسمُہٗ لاحدُّہٗ

ترجمہ: ـــــ اور یہاں ایک بڑا فائدہ ہے اور وہ یہ کہ ہر علم کی غایت اس کے مسائل ہوتے ہیں کیونکہ یہ مسائل پہلے حاصل ہوتے ہیں پھر اس کے مقابل علم کا نام رکھا جاتا ہے تو اس کی ماہیت وحقیقت ان مسائل کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے تو اس علم کی معرفت بحدہٖ وبحقیقتہٖ اس کے تمام مسائل کو جاننے کے بعد ہی حاصل ہوتی ہے اور وہ شروع فی العلم کا مقدمہ نہیں ہے اور مقدمہ اس کی معرفت برسمہ ہے اسی وجہ سے مصنف نے اپنے قول ورسموہ سے صراحتہً بیان کیا نہ کہ حدوہ وغیرہ الفاظ کہا۔ اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ ہر علم کا مقدمہ فی الشروع اس کی رسم ہے نہ کہ اس کی حد۔

تشریح: ـــــ قولہٗ ههنا فائدة:۔ اس فائدہ جلیلہ سے حقیقۃً گذشتہ کلام کا خلاصہ اور آنے والا اعتراض کی تمہید ہے کہ ہر علم کی حقیقت چونکہ اس کے مسائل ہوتے ہیں کہ واضع پہلے ان مسائل کو وضع کرتا ہے پھر ان مسائل کے مقابلہ میں علم کا نام رکھا جاتا ہے تو اس علم کی حقیقت ان مسائل کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہ ہوئی پس اگر اس علم کو بحدہٖ وبحقیقتہٖ معلوم کیا جائے تو پہلے اس کے تمام مسائل کو جاننا ہوگا اور ظاہر ہے یہ شروع فی العلم کا مقدمہ نہیں ہو سکتا کیونکہ شروع فی العلم کا مقدمہ اس کی معرفت برسمہ ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے مصنف نے رسموہ فرمایا نہ کہ حدوہ وغیرہ الفاظ کہا اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ ہر علم کے شروع کا مقدمہ اس کی رسم ہوتا ہے حد نہیں۔

قولہٗ ولیس کذالک:۔ اس کی معرفت بحدہٖ وبحقیقتہٖ چونکہ شروع فی العلم پر موقوف ہوگی تو اگر شروع فی العلم موقوف ہو اس کی معرفت بحدہٖ پر تو دور لازم آئے گا جو محال ہے۔

فَاِنْ قُلْتَ العِلْمُ بِالمَسَائِلِ هُوَ التَّصْدِیقُ بِهَا وَمَعْرِفَةُ العِلْمِ بِحَدِّهٖ تَصَوُّرٌ وَالتَّصَوُّرُ لَا یُسْتَفَادُ مِنَ التَّصْدِیقِ قُلْتُ العِلْمُ بِالمَسَائِلِ هُوَ التَّصْدِیقُ بِالمَسَائِلِ حَتّٰی اِذَا حَصَلَ التَّصْدِیقُ بِجَمِیْعِ المَسَائِلِ حَصَلَ العِلْمُ المَطْلُوبُ لٰکِنَّ تَصَوُّرَ العِلْمِ المَطْلُوبِ بِحَدِّهٖ یَتَوَقَّفُ عَلٰی تَصَوُّرِ تِلْکَ التَّصْدِیقَاتِ لَا عَلٰی نَفْسِهَا فَالتَّصَوُّرُ غَیْرُ مُسْتَفَادٍ مِنَ التَّصْدِیقِ

ترجمہ: ـــــ پس اگر آپ اعتراض کریں کہ علم بالمسائل تصدیق بالمسائل ہے اور علم کی معرفت بحدہٖ اس کا تصور ہے اور تصور، تصدیق سے مستفاد نہیں ہوتا ہے۔ جواب میں دوں گا کہ علم بالمسائل وہ تصدیق بالمسائل ہے یہاں تک کہ جب جمیع مسائل کی تصدیق حاصل ہوگی تو علم مطلوب حاصل ہو جائے گا لیکن علم مطلوب کا تصور بحدہٖ ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہوگا نہ کہ نفس تصدیقات پر تو تصور، تصدیق سے مستفاد نہ ہوگا۔

تشریح ـــــ قولہٗ فان قلت:۔ یعنی ماقبل میں یہ جو کہا گیا تھا کہ علم کی معرفت بحدہٖ اس علم کے جمیع مسائل کو جاننے سے حاصل ہوتی ہے تو اس پر یہ اعتراض ہوا کہ جمیع مسائل کو جاننا ان مسائل کی تصدیق ہے اور علم کی معرفت بحدہٖ اس کا تصور ہے تو تصور کا تصدیق سے حاصل ہونا لازم آیا جب کہ معاملہ برعکس ہے کہ تصدیق حاصل ہوتی ہے تصور سے۔

قولہٗ قلت العلم:۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ تسلیم ہے کہ علم جمیع مسائل تصدیق بالمسائل ہے کہ جب ان مسائل کی تصدیق حاصل ہو جائے تو علم مطلوب حاصل ہو جائے گا لیکن علم مطلوب کا تصور بحدہٖ ان تصدیقات پر موقوف نہیں بلکہ ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے۔ لہٰذا تصور حاصل ہوا تصور ہی سے تصدیق سے نہیں۔

قَالَ وَلَیْسَ کُلُّهٗ بَدِیْهِیًّا وَاِلَّا لَاسْتَغْنٰی عَنْ تَعَلُّمِهٖ وَنَظَرِیًّا وَاِلَّا لَدَارَ اَوْتَسَلْسَلَ بَلْ بَعْضُهٗ بَدِیْهِیٌّ وَبَعْضُهٗ نَظَرِیٌّ مُسْتَفَادٌ مِنْهُ

ترجمہ: ـــــ مصنف نے فرمایا اور نہ کل علم منطق بدیہی ہے ورنہ اس کے سیکھنے سے بے نیازی ہوتی اور نہ کل علم منطق نظری ہے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا بلکہ بعض اس کا بدیہی ہے اور بعض نظری، جو مستفاد ہے بدیہی سے۔

تشریح: ـــــ بیانہٗ ولیس کلہ:۔ ماقبل میں جیسا کہ گذرا کہ تمام تصورات وتصدیقات نہ بدیہی ہو سکتے ہیں اور نہ نظری بلکہ بعض ان میں سے بدیہی ہوں گے اور بعض نظری اسی طرح علم منطق کل کے کل بدیہی نہ

ہوگا ورنہ اس کے سیکھنے سے بے نیازی لازم آتی ۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے اسی طرح کل کے کل نظری بھی نہیں ہوسکتا ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا جو محال ہیں اس لئے بعض علم منطق بدیہی ہوگا اور بعض نظری اور یہ نظری مستفاد ہوگا بدیہی سے ۔

اَقُولُ[1] هٰذِهِ اِشَارَةٌ اِلیٰ جَوَابِ مُعَارَضَةٍ تَوَجُّهُهَا[2] اَنْ یُقَالَ الْمَنْطِقُ فَلَا حَاجَةَ اِلیٰ تَعَلُّمِهٖ بَیَانُ الْاَوَّلِ[3] اَنَّهٗ لَوْلَمْ یَکُنِ الْمَنْطِقُ بَدِیْهِیًّا لَکَانَ کَسْبِیًّا فَاحْتِیْجَ فِیْ تَحْصِیْلِهٖ اِلیٰ قَانُوْنٍ آخَرَ وَذٰلِکَ الْقَانُوْنُ اَیْضًا یَحْتَاجُ اِلیٰ قَانُوْنٍ آخَرَ فَاِمَّا اَنْ یَدُوْرَ بِهِ الْاِکْتِسَابُ اَوْ یَتَسَلْسَلَ وَهُمَا مُحَالَانِ ۔

ترجمہ: ـــــــ میں کہوں گا کہ یہ قول اشارہ ہے اس معارضہ کے جواب کی طرف جو یہاں وارد ہے اور اس معارضہ کی توجیہہ یہ کہ کہا جائے کہ علم منطق بدیہی ہے تو اس کو سیکھنے کی ضرورت نہیں ۔ اول کی دلیل یہ ہے کہ علم منطق اگر بدیہی نہ ہو تو کسبی ہوگا جس کو حاصل کرنے کے لئے دوسرے قانون کی ضرورت ہوگی اور یہ قانون بھی دوسرے قانون کا محتاج ہوگا تو اکتساب آیا بطریق دور ہوگا یا بطریق تسلسل ۔ دونوں محال ہیں ۔

تشریح ـــــــ قولہ[1] هٰذِهِ اِشَارَةٌ: ۔ ہٰذا کا مشار الیہ مصنف کا قول لیس کلہ بدیہیاً الخ ہے ۔ متن میں چونکہ اختصار ملحوظ ہے اس لئے معارضہ کو بیان نہ کر کے صرف جواب کو بیان کیا گیا ۔

خیال رہے کہ معارضہ اور فن مناظرہ کے بعض دوسرے اصطلاحی الفاظ مثلاً مناقضہ نقض تفصیلی ۔ سند ۔ منع ۔ نقض اجمالی کے معنی کو سمجھ لیا جائے تاکہ معارضہ کی حقیقت اچھی طرح واضح ہو جائے کہ مستدل اگر بذریعہ دلیل کوئی مدعیٰ کو ثابت کرے تو اس کا مقابل جس کو خصم کہا جاتا ہے اگر اس دلیل کے کسی مقدمہ معینہ کو تعین کے طور پر ہر ہر مقدمہ کو لانسلم یا ممنوع کہکر منع کر دے تو اصطلاح مناظرہ میں اس کو منع کہا جاتا ہے جس کا دوسرا نام مناقضہ بھی ہے اسی کو نقض تفصیلی بھی کہا جاتا ہے اس تقدیر پر مانع اپنے منع پر دلیل قائم کرنے کا محتاج نہیں ہوتا ہے اس

لئے کہ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ میرے نزدیک آپ کا یہ مقدمہ ثابت نہیں لہذا وہ ایسی دلیل کا طالب ہے جو اس مقدمہ کو ثابت کر دے البتہ منع کے لئے یہ شرط ضروری ہے کہ جس مقدمہ کو اس نے منع کیا ہے وہ مقدمہ مقدمات اولیہ بدیہیہ مسلمہ میں سے نہ ہو کہ اس کو منع کرنا جائز نہیں ہے برخلاف تجربیات و متواترات کے کہ ان کو منع کرنا جائز ہے اس لئے کہ یہ غیر پر دلیل و حجت نہیں ہوتے الاعند الاشتراک اور اگر وہ منع کی تائید پیش کر دے تو اس کو سند منع کہا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے لانسلم ہٰذہ المقدمۃ انما یکون کذٰلک لو کان ہٰکذا ۔ الخ لم لایجوز ان یکون ہٰکذا ۔ اور اگر مقابل کسی غیر معین مقدمہ کو منع کرے چنانچہ یوں کہے کہ تمہاری دلیل جمیع مقدمات کیساتھ صحیح نہیں گویا اس کے نزدیک کسی مقدمہ میں خلل واقع ہے تو نقض اجمالی کہا جاتا ہے جس میں مانع کے لئے مقدمات دلیل میں سے کسی ایک کو بھی دلیل ثابت کرنا ضروری ہے اور اگر مقابل نے مقدمات دلیل میں سے کسی ایک کو بھی منع نہیں کیا نہ بالتعین نہ بلا التعین بلکہ اس نے مستدل کی دلیل کے مقابلہ میں ایک ایسی دلیل قائم کر دی جس سے مستدل کے مدعیٰ کی نقیض ثابت ہو تو اس کو معارضہ کہا جاتا ہے (تفصیل مناظرہ رشیدیہ میں دیکھیے) اور یہاں پر معارضہ یہ ہے کہ دلیل سے احتیاج الی المنطق ثابت کی گئی تھی اس کے مقابلہ میں خصم نے دلیل سے منطق کی بداہت ثابت کر کے تعلم منطق کی طرف عدم احتیاج ثابت کر دی یہی معارضہ ہے ۔

قولہ[2] توجیہھا: ۔ معارضہ کی توجیہہ یہ ہے کہ ماقبل میں دلیل سے چونکہ احتیاج الی المنطق کو ثابت کیا گیا تھا اس لئے اس کے مقابلہ میں خصم نے دلیل سے منطق کی بداہت کو ثابت کر کے عدم احتیاج الی تعلم المنطق کو ثابت کیا ہے چنانچہ لکھتا ہے کہ منطق بدیہی ہے اس لئے کہ اگر بدیہی نہ ہو تو کسبی ہوگی جس کی تحصیل کے لئے دوسرے قانون کی ضرورت پیش آئے گی اور یہ قانون بھی دوسرے قانون کا محتاج ہوگا تو اکتساب آیا بطریق دور ہوگا یا تسلسل دونوں باطل ہیں ۔ لہذا ثابت ہوا کہ منطق کسبی نہیں بلکہ بدیہی ہے ۔ جواب اس کا لفظ تقریر الجواب سے آگے مذکور ہے ۔

قولہ[3] بیان الاول: ۔ ماقبل میں دو چیزیں بیان کی گئیں ایک منطق کا بدیہی ہونا اور دوسری

اور نہ اکتساب کی انتہا کسی قانونِ بدیہی تک ہو گی اسی وجہ سے منطق کے کسبی ہونے کی تقدیر پر بھی دور یا تسلسل لا محالہ لازم آئے گا ۔

وَتقریرُ الجوابِ اَنَّ المنطقَ لیسَ بجمیعِ الاَجزاءِ بدیہیاً والّا لاستغنیٰ عن تعلّمہٖ ولا بجمیعِ اَجزائہٖ کسبیاً والّا لزمَ الدورُ اوالتسلسلُ کما ذکرہُ المعترضُ بل بعضُ اَجزائہٖ بدیہیٌ کالشکلِ الاوّلِ والبعضُ الآخرُ کسبیٌ کباقی الاَشکالِ والبعضُ الکسبیُّ انّما یستفادُ من البعضِ البدیہیِّ فلا یلزمُ الدورُ ولا التسلسلُ

ترجمہ: ـــــ اور جواب کی تقریر یہ ہے کہ منطق اپنے جمیع اجزاء کے ساتھ بدیہی نہیں ورنہ اس کے تعلم سے ہم مستغنی ہوتے اور نہ ہی وہ اپنے جمیع اجزاء کے ساتھ کسبی ہے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا جیسا کہ معترض نے اس کو بیان کیا بلکہ اس کے بعض اجزاء بدیہی ہیں جیسے شکل اول اور بعض دوسرے کسبی ہیں جیسے باقی اشکال اور بعض جو کسبی ہیں وہ بعض بدیہی سے مستفاد ہیں پس دور یا تسلسل لازم نہ آئے گا ۔

تشریح: ـــــ قولہ وتقریر الجواب: ـ ماقبل میں جو جواب گذرا یہ اس کا خلاصہ ہے کہ منطق اپنے تمام اجزاء کے ساتھ بدیہی نہیں کیونکہ اگر وہ بدیہی ہو جاتے تو اس کے سیکھنے سے ہم بے نیاز ہوتے جب کہ بے نیاز نہیں ہیں اور نہ ہی وہ اپنے جمیع اجزاء کے ساتھ کسبی ہیں کیونکہ اگر وہ کسبی ہو جاتے تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جیسا کہ معترض نے تفصیل کے ساتھ بیان کیا بلکہ اس کے بعض اجزاء بدیہی ہیں جیسے شکل اول کہ وہ بین الانتاج ہے اور بعض کسبی ہیں جیسے شکل ثانی وثالث کہ وہ اپنے انتاج میں شکل اول کا محتاج ہے پس جو کسبی ہے وہ بدیہی سے مستفاد ہوتا ہے لہٰذا نہ دور لازم آئے گا اور نہ تسلسل ۔

حاصل یہ کہ دور یا تسلسل اس وقت لازم آتا ہے جب کہ تمام تصورات وتصدیقات بدیہی یا نظری ہو جائیں لیکن اگر بعض بدیہی اور بعض نظری ہو جائیں تو کچھ بھی لازم نہیں آئے گا ۔

قولہ انما یستفاد: ـ یہاں پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ بعض کسبی جو بدیہی سے بطریق نظر

تعلم منطق کا محتاج نہ ہونا ۔ بیان الاول سے یہی پہلی چیز یعنی منطق کا بدیہی ہونا مراد ہے شرح میں لکان کسبیاً کہا گیا جب کہ لکان نظریاً کہنا چاہیے تھا بدیہی کا مقابل نظری بولا جاتا ہے کسبی نہیں جب کہ کسبی بھی درست ہے کہ دونوں کا معنی ایک ہے ۔

لایقالُ لانسلّمُ لزومَ الدّورِ اوالتسلسلِ وانّما یلزمُ لولم ینتہِ الاکتسابُ الیٰ قانونٍ بدیہیٍّ وھوممنوعٌ لانّا نقولُ المنطقُ مجموعُ قوانینِ الاکتسابِ فاذا فرضنا انّ المنطقَ کسبیٌّ وحاولنا اکتسابَ قانونٍ منہا والتقدیرُ انّ الاکتسابَ لایتمّ الّا بالمنطقِ فتوقّفَ اکتسابُ ذلک القانونِ علیٰ قانونٍ آخرَ فھوایضاً کسبیٌّ علیٰ ذلک التقدیرِ فالدّورُ او التسلسلُ لازمٌ

ترجمہ: ـــــ نہ کہا جائے کہ دور یا تسلسل کے لازم آنے کو ہم تسلیم نہیں کرتے اور یہ اس وقت لازم آتا ہے جب کہ سلسلۂ اکتساب کسی قانونِ بدیہی تک منتہی نہ ہو حالانکہ یہ ممنوع ہے ۔ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ منطق قوانین اکتساب کے مجموعہ کو کہا جاتا ہے تو جب ہم فرض کریں کہ منطق کسبی ہے اور اس کے کسی قانون کو حاصل کرنے کا ارادہ کریں حالانکہ فرض یہ ہے کہ اکتساب، منطق ہی سے تام ہوتا ہے تو اس قانون کا اکتساب دوسرے قانون پر موقوف ہوگا اور وہ بھی اس تقدیر پر کسبی ہے تو دور یا تسلسل لازم آئے گا ۔

تشریح ـــــ قولہ لانسلم: ـ یہ اعتراض ہے دلیل مذکور پر کہ منطق کو نظری ہونے کی تقدیر پر دور یا تسلسل لازم آتا تھا اب وہ لازم نہ آئے گا کیونکہ یہ اس وقت لازم آتا ہے جب کہ سلسلۂ اکتساب قانونِ بدیہی تک منتہی نہ ہو حالانکہ اس کا اکتساب قانون بدیہی تک منتہی ہونا ممکن ہے ۔

قولہ لانا نقول: ـ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ منطق قوانین اکتساب کے مجموعہ کو کہا جاتا ہے تو جب منطق کے کل مسائل نظری فرض کئے جائیں گے تو اکتساب کا کوئی قانون بدیہی نہ بچے گا

مستفاد ہوتا ہے ممکن ہے اس نظر کی معرفت بھی دوسرے قانون کا محتاج ہو تو محذور مذکور اب بھی لازم آئے گا۔ جواب یہ کہ اس تقدیر پر وہ نظر بھی بدیہی ہوگی لہٰذا کسبی جو مستفاد ہے بدیہی سے بطریق نظر وہ نظر بھی بدیہی ہوگی جو قانون آخر سے مستغنی ہوگی۔

واعلم ان ههنا مقامين[۱] الاول الاحتياج الى نفس المنطق والثانى الاحتياج الى تعلمه والدليل انما ينهض على ثبوت الاحتياج اليه لا الى تعلمه والمعارضة المذكورة[۲] وان فرضنا تمامها لا تدل الا على الاستغناء عن تعلم المنطق وهو لا ينافى الاحتياج اليه فلا يبعد ان لا يحتاج الى تعلم المنطق لكونه ضروريا بجميع اجزائه او لكونه معلوما بشئ آخر وتكون الحاجة ماسة الى نفسه فى تحصيل العلوم النظرية فالمذكور[۳] فى معرض المعارضة لا يصلح للمعارضة لانها المقابلة على سبيل الممانعة

ترجمہ: ـــــ اور آپ جان لیں کہ یہاں پر دو باتیں ہیں پہلی نفس منطق کی طرف محتاج ہونے کی اور دوسری منطق کے پڑھنے کی طرف محتاج ہونے کی اور دلیل منطق کی طرف محتاج ہونے کے ثبوت پر قائم ہو چکی ہے نہ کہ اس کے پڑھنے کے ثبوت پر اور معارضہ مذکورہ کہ اگر ہم تام ہونا فرض کریں تو وہ تعلم منطق سے صرف استغناء پر دلالت کریگا اور وہ منطق کی طرف محتاج ہونے کے منافی نہیں ہے لہٰذا بعید نہیں ہے کہ منطق کے تعلم کا محتاج ہونا اس لئے نہ ہو کہ وہ جمیع اجزاء کیساتھ بدیہی ہے یا اس لئے کہ وہ شئ آخر کے ذریعہ سے معلوم ہے اور نفس منطق کی ضرورت علوم نظریہ کی تحصیل میں ہو پس معارضہ کے مقام پر جو کچھ مذکور ہوا وہ معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ معارضہ کہتے ہیں اس مقابلہ کو جو ممانعت کے طور پر ہو۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] اعلم۔ کا استعمال تین جگہوں پر ہوتا ہے ایک وہ جب کہ کسی اہم بات کو بیان کرنا مقصود ہو دوسرا جب کہ کوئی بات دوران گفتگو چھوٹ جائے تو اس کے ذریعہ بیان کیا جائے تیسرا

جب کہ کسی سوال کا جواب دینا مقصود ہو۔ یہاں یہی تیسری صورت ہے کہ معارضہ بھی ایک سوال ہے جس کا یہ دوسرا جواب ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ یہاں پر دو دعوے ہیں ایک نفس منطق کی جانب احتیاج کا ثبوت اور دوسرا منطق کے تعلم سے استغناء کا ثبوت اور احتیاج الی المنطق پر جو دلیل قائم کی گئی ہے اس کا تعلق نفس منطق کے احتیاج کے ثبوت سے ہے اور معارضہ کا تعلق تعلم منطق کے استغناء سے ہے لہٰذا یہ معارضہ اپنے محل پر نہیں ہے۔

قولہ[۲] مقامین: ۔ یہ تثنیہ ہے اس کا واحد مقام بفتح میم بمعنی محل قیام ہے لیکن یہاں اس سے مراد دعویٰ ہے۔ بعض نے اس کو بضم میم بھی پڑھا ہے لیکن اس تقدیر پر عبارت شرح کی تطبیق کے لئے تکلفات کا احتیاج لازم آئے گا۔

قولہ[۳] وان فرضنا۔ یعنی معارضہ مذکورہ اولاً وہ خود ہی محل بحث ہے لیکن اگر اس کو تام فرض کرلیا جائے اور ان پر ایرادات سے قطع نظر کیا جائے تو تعلم منطق سے استغنا ثابت ہوتا ہے جب کہ ما قبل میں نفس منطق کی جانب احتیاج کو بیان کیا گیا ہے ظاہر ہے یہ اس کا منافی نہیں!

قولہ[۴] فالمذکور: ۔ یعنی معارضہ جو اس مقام پر وارد ہے وہ معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ خصم کا مدعیٰ چونکہ نفس منطق کی جانب احتیاج کو ثابت کرتا ہے اس لئے معارض کے لئے ضروری ہوا کہ وہ نفس منطق کی جانب احتیاج کے ثبوت کو دلیل خلف سے نفی کرے اور یہاں معارض نے تعلم منطق کے احتیاج کی نفی کیا ہے اور ظاہر ہے تعلم منطق کی جانب احتیاج خصم کا مدعیٰ نہیں بلکہ اس کا مدعیٰ نفس منطق کی جانب احتیاج کو ثابت کرنا ہے لہٰذا معارضہ اپنے محل پر نہیں ہے۔ کیونکہ معارضہ کہتے ہیں اس مقابلہ کو جو ممانعت کے طور پر ہو یعنی اس کے خلاف دلیل قائم کرنے کو معارضہ کہتے ہیں جس پر مستدل نے دلیل قائم کیا ہے ظاہر ہے وہ یہاں موجود نہیں

قال[۱] البحث الثانى موضوع المنطق موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه التى تلحقه لما هو هو[۲] اى لذاته او لما يساويه او لجزئه فموضوع المنطق المعلومات التصورية[۳] والتصديقية[۴] لان المنطقى يبحث عنها من حيث انها توصل الى مجهول تصورى او تصديقى

وَمِنْ حیثُ اَنّھا یتوقّفُ علیھا الموصِلُ الیٰ التصدیقِ اِمَّا توقفاً قریباً کَکونِھا قضیۃً وعکسَ قَضیۃٍ وَنقیضَ قَضیۃٍ وَاِمَّا توقفاً بَعیداً کَکونِھا مُوضوعَاتٍ ومَحمُولَاتٍ

ترجمہ: ــــــ مصنف نے فرمایا کہ دوسری بحث موضوع منطق کے بیان میں ہے ہر علم کا موضوع وہ ہے جس میں اس کے ان عوارضِ ذاتیہ سے بحث کی جائے جو اس علم کو من حیث ھو ھو یعنی لذاتہٖ لاحق ہوتے ہیں آیا بواسطہ امر مساوی یا بواسطہ جزءِ شئ لاحق ہوں لہذا منطق کا موضوع معلوماتِ تصوریہ وتصدیقیہ ہیں کیونکہ منطقی ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ وہ مجہولِ تصوری یا تصدیقی کا موصل ہوں اور اس حیثیت سے کہ ان پر موصل الیٰ التصور موقوف ہو جیسے ان کا کلی ہونا، جزئی ہونا اور ذاتی ہونا اور عرضی ہونا اور جنس ہونا اور فصل ہونا اور عرض ہونا اور خاصہ ہونا اور اس حیثیت سے کہ ان پر موصل الی التصدیق موقوف ہے آیا توقف قریب ہے جیسے ان کا قضیہ وعکس وقضیہ ونقیض قضیہ ہونا اور یا توقف بعید ہے جیسے ان کا موضوعات ومحمولات کا ہونا ۔

تشریح: ــــــ بیانہٗ البحث الثانی:۔ ابتدا ہی میں گذرا کہ مقدمہ میں دو بحثیں ہوں گی پہلی بحث ماہیت منطق اور بیانِ حاجت الیہ میں اور دوسری بحث موضوع منطق کے بیان میں اور جب پہلی بحث مکمل ہو چکی تو اب دوسری بحث کو بیان کیا جاتا ہے کہ ہر علم کا موضوع چونکہ وہ ہوتا ہے جس میں اس کے ان عوارضِ ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے جو اس علم کو من حیث ھو ھو لاحق ہو اس لئے منطق کا موضوع معلوماتِ تصوریہ وتصدیقیہ کو قرار دیا گیا کہ ان کے عوارضِ ذاتیہ سے بھی اس علم میں بحث کی جاتی ہے کیونکہ منطقی ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ وہ مجہول تصوری یا تصدیقی کا موصل ہوں اور اس حیثیت سے بھی کہ ان پر موصل الی التصور موقوف ہو ۔ مثلاً ان کا کلی ہونا، جزئی ہونا ذاتی ہونا۔ عرضی ہونا ۔ جنس ہونا، فصل ہونا، وغیرہ اور اس حیثیت سے بھی کہ ان پر موصل الی التصدیق موقوف ہے آیا موقوف توقف قریب ہے مثلاً ان کا قضیہ وعکس قضیہ وغیرہ ہونا یا توقف بعید ہے مثلاً ان کا موضوعات ومحمولات ہونا ۔

قولہٗ مَا یبحث فیہ: ۔ یبحث ماخوذ ہے بحث سے وہ چند معنوں پر بولا جاتا ہے (۱)

(۱) طلب وکشف پر چنانچہ کہا جاتا ہے بحث من الامر بحثاً وبحثہٗ کذا ای کشفتُ وطلبتُ (۲) حفر یعنی کھودنے پر چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے فبعث اللّٰہُ غراباً یبحثُ فی الارضِ ای یحفر الارضَ (۳) بحث کے رجوع پر یہاں یہی تیسرا معنی مُراد ہے ملا جلال میں ہے مایبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیہ ای یرجع البحثُ الیہا۔ لفظ فیہ میں ضمیر مجرور کا مرجع علم ہے اور عن بمعنی الیٰ ہے اور عوارض جمع عارضۃ بمعنی پیش آنے والا اور عوارضہ کی ضمیر مجرور کا مرجع مَا موصولہ ہے جس سے مُراد امر ہے ۔ معنی یہ ہوا کہ موضوع علم وہ امر ہے جس کے عوارضِ ذاتیہ کی طرف علم میں بحث کو رجوع کیا جاتا ہے ۔

بیانہٗ لما ھو ھو ۔ اس میں لفظ ما موصولہ ہے اور پہلی ضمیر ما موصولہ کی طرف راجع ہے اور دوسری شئ کی طرف ۔ اصل عبارت یہ ہے تلحق الشئ للامر الذی ھُو یعنی ذلک الامر ھو یعنی ذلک الشئ حاصل یہ ہوا تلحق الشئ لذاتہٖ

بیانہٗ عنہا۔ ضمیر مونث مجرور کا مرجع معلوماتِ تصوریہ وتصدیقیہ ہے اسی طرح انہا توصل اور من حیث انہا میں انہا کی ضمیر مونث منصوب کا مرجع اور علیہا الموصل میں علیہا اور کونہا کی ضمیر مونث مجرور کا مرجع معلوماتِ تصوریہ وتصدیقیہ ہے اسی طرح آئندہ ہر ضمیر مونث کا مرجع معلوماتِ تصوریہ وتصدیقیہ ہے ۔

اَقولُ قَدْ سَمِعْتُ اَنَّ العِلْمَ لا یتمیّزُ عندَ العَقلِ اِلَّا بَعْدَ العِلْمِ بموضُوعِہٖ وَلمّا کانَ مُوضوعُ المنُطقِ اَخصَّ مِنْ مُطْلَقِ الموضُوعِ وَالعِلمُ بالخاصِ مَسْبوقٌ بالعِلْمِ بالعَامِ وَجبَ اَوّلاً تعریفُ مُطْلَقِ موضُوعِ العِلْمِ حتی یَحْصُلَ معرفۃُ مُوضوعِ علْمِ المنطقِ فموضُوعُ کُلِّ علْمٍ مَا یبحثُ فی ذلکَ العِلْمِ عن عوارِضہِ الذاتیۃِ کبدنِ الاِنسانِ لعلْمِ الطبِّ فاِنّہٗ یبحثُ فیہِ عن اَحوالِہٖ من حیثُ الصحۃِ وَالمرضِ وکالکلمۃِ لعِلمِ النحوِ فاِنّہٗ یبحثُ فیہِ عن اَحوالِھِمَا من حیثُ الاِعرَابِ والبنَاءِ

ترجمہ: ــــــ اور میں کہتا ہوں کہ آپ سنے ہوں گے کہ علم، عقل کے نزدیک ممتاز نہیں ہوتا مگر اس

کے موضوع کو جان لینے کے بعد اور جب کہ منطق کا موضوع بمقابلہ مطلق موضوع کے خاص ہے اور علم بالخاص مسبوق ہے علم بالعام کے تو ضروری ہوا کہ پہلے مطلق موضوع کی تعریف کی جائے یہاں تک کہ علم منطق کے موضوع کی معرفت حاصل ہو جائے تو ہر علم کا موضوع وہ ہے جس کے عوارضِ ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے جیسے بدن انسان علم طب کے لئے کیونکہ اس میں بدن انسان کے احوال سے صحت و مرض کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے اور جیسے کلمہ علم نحو کے لئے کیونکہ اس میں کلمہ کے احوال سے معرب و مبنی ہونے کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔

تشریح: ــــــ قولہ[۱] اقول:۔ یہ گویا جواب ہے اس سوال کا کہ موضوع کو مقدمہ میں کیوں بیان کیا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ علوم کے درمیان امتیاز چونکہ موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے اس لئے مقدمہ میں موضوع کو بیان کیا جاتا ہے۔

قولہ[۲] لما کان۔ یہ اس سوال کا جواب ہے کہ دوسری بحث جب موضوع منطق کے بیان میں ہے تو تعریف یہاں موضوع منطق کی ہونی چاہیئے مطلق موضوع کی نہیں۔! جواب یہ کہ موضوعِ منطق چونکہ خاص ہے اور مطلق موضوع عام اور خاص کا علم عام کے علم کے بعد ہی ہوتا ہے اس لئے پہلے مطلق موضوع کی تعریف کو بیان کیا گیا کہ اس سے موضوع منطق کی تعریف معلوم ہو جائے۔

قولہ[۳] فہو موضوع کل:۔ علم عام سے چونکہ علم خاص حاصل ہوتا ہے اس لئے پہلے مطلق موضوع کو بیان کیا گیا کہ اس سے موضوع منطق معلوم ہو جائے خلاصہ یہ کہ علم کا موضوع وہ ہے کہ اس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے چنانچہ بدن انسان موضوع ہے علم طب کا کہ اس علم میں بدن کے احوال سے صحت و مرض کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔ اسی طرح کلمہ و کلام موضوع ہے علم نحو کا کہ علم نحو میں ان دونوں کے احوال سے معرب و مبنی ہونے کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔

سوال موضوع علم کو موضوع کہنے کی وجہ کیا ہے؟ جواب موضوع چونکہ بعینہ یا اس کا جزء یا اس کی نوع یا اس کا عرضِ ذاتی یا اس کے عرض ذاتی کی نوع اس علم کے مسئلہ کا موضوع ہوتا ہے اور موضوع علم کا عرضِ ذاتی اس علم کے مسئلہ کا محمول ہوتا ہے اس لئے اس کو موضوع کہا جاتا ہے چنانچہ کلُّ جسمٍ طبعیٍ فلہٗ شکلٌ طبعیٌ۔ کلُّ صورۃٍ تقبل الکونَ والفسادَ۔ کلُّ حیوانٍ فلہٗ قوۃٌ لامسۃٌ۔ کلُّ حرکۃٍ منطبقۃٌ علی

الزمانِ۔ کلُّ حرکتینِ مستقیمینِ لابدَّ من السکونِ بینہما حکمت طبعی کے مسائل ہیں۔ پہلا مسئلہ میں جسم طبعی بعینہ موضوع ہے اور دوسرے میں اس کا جزء یعنی صورت اور تیسرے میں حیوان جو جسم طبعی کی ایک نوع ہے اور چوتھے میں حرکت جو جسم طبعی کا عرض ذاتی ہے اور پانچویں میں حرکتِ مستقیمہ جسم طبعی کے عرضِ ذاتی کی ایک نوع ہے۔

قولہ[۴] عوارضہ الذاتیہ۔ عوارض ذاتیہ جمع ہے عرض ذاتی کی اور عرض سے مراد وہ ہے جو شئی پر محمول اور اس سے خارج ہو لیکن عرض ذاتی سے مراد وہ ہے جس کا منشا ذات ہو اس تین طریقے پر جو عبارت میں مذکور ہے اور بحث عوارضِ ذاتیہ سے مراد وہ ہے کہ ان کو موضوع علم پر حمل کیا جائے چنانچہ علم نحو میں ہے اَلْکَلِمَۃُ اِمَّا مُعْرَبٌ اَوْ مَبْنِیٌّ یا اس کے انواع پر حمل کیا جائے چنانچہ کہا جاتا ہے اَلْحُرُوْفُ کُلُّہَا مَبْنِیَّۃٌ یا اس کے عوارضِ ذاتیہ پر حمل کیا جائے چنانچہ کہا جاتا ہے اَلْمُعْرَبُ اللَّفْظِیُّ اِمَّا مَرْفُوْعٌ اَوْ مَنْصُوْبٌ اَوْ مَجْرُوْرٌ اَوْ مَجْزُوْمٌ۔

عوارض ذاتیہ کو مباحث و مطالب و مسائل و نتائج بھی کہا جاتا ہے حمل و بحث کی حیثیت سے ان کو مباحث کہا جاتا ہے اور ان سے سوال کی حیثیت سے مسائل کہا جاتا ہے اور ان کو طلب و حصول کی حیثیت سے مطالب کہا جاتا ہے اور براہین سے استخراج کی حیثیت سے نتائج کہا جاتا ہے لہذا مسمیٰ منفرد ہوا اور اسماء متعدد۔

قولہ[۵] من حیث الصحۃ:۔ یہ قید ہے معروض کی جو مستفاد ہے احوالہ کی اضافت سے احوالہ کا وہ بیان نہیں اور الصحۃ والمرض سے قبل استعداد محذوف ہے اصل عبارت یہ ہے من حیث استعداد الصحۃ والمرض اور حیثیت کی قید موضوع کے تتمہ میں سے ہے۔ علم میں اس سے بحث نہیں کی جاتی ہے کذالحالُ من حیثُ الاعرابِ والبناءِ۔

---

[۱۱] والعوارضُ الذاتیۃُ ہِیَ التی تلحقُ الشئَ لِمَاہُوَ ہُوَ ای لذاتہٖ کالتعجبِ اللاحقِ لذاتِ الانسانِ اَوْ تلحق الشئَ لجزئہٖ کالحرکۃِ بالارادۃِ اللاحقۃِ للانسانِ بواسطۃِ انّہٗ حیوانٌ اَوْ تلحقُہٗ بواسطۃِ امرٍ خارجٍ عنہُ مساوٍ لہٗ کالضحکِ العارضِ للانسانِ

بواسطۃ التعجب

ترجمہ: ــــــــ اور عوارض ذاتیہ وہ ہیں جو شئی کو لما ھو ھو یعنی لذاتہ لاحق ہوں جیسے تعجب جو ذات انسان کو لاحق ہے یا شئی کو اس کے جزء کی وجہ سے لاحق ہو جیسے حرکت بالارادہ جو انسان کو اس واسطہ سے لاحق ہے کہ وہ حیوان ہے یا شئی کو ایسے امر کے واسطہ سے لاحق ہے جو اس سے خارج و مساوی ہے جیسے ضحک جو انسان کو تعجب کے واسطہ سے لاحق ہے ۔

تشریح: ــــــــ قولہ[1] عوارض ذاتیۃ: ۔ عوارض ذاتیہ (کہ جن سے علوم میں بحث کی جاتی ہے) وہ ہیں جو شئی کو لما ھو ھو یعنی لذاتہ لاحق ہو جیسے تعجب جو ذات انسان کو لاحق ہے کہ وہ انسان کو لذاتہ لاحق ہے جزء یعنی ناطق کے واسطہ سے نہیں! یا شئی کو جزء کے واسطہ سے لاحق ہو جیسے حرکت بالارادہ انسان کو حیوان کے واسطہ سے لاحق ہے کہ حیوان جزء ہے انسان کا یا شئی کو ایسے امر خارج کے واسطہ سے لاحق ہو کہ وہ اس کا مساوی ہے جیسے ضحک انسان کو تعجب کے واسطہ سے لاحق ہے کہ تعجب انسان سے خارج اور اس کا مساوی صدق میں ہے اس طور پر کہ انسان جب بھی صادق آئے تو تعجب بھی صادق آئے ۔

خیال رہے کہ عوارض ذاتیہ میں جو عروض ہے وہ بمعنی حمل ہے اور حمل سے مراد حمل مواطات یعنی حمل ھو ھو ہے حمل اشتقاق یعنی حمل ھو ذو ھو نہیں کیونکہ کلی کا حمل اپنے افراد پر یہی حمل معتبر ہے تو عارض جو کلی ہے اس کی مثال ناطق، ضاحک، ماشی، متعجب و متحرک بالارادہ وغیرہ درست ہیں ان کے مبادی ۔ نطق ۔ ضحک ۔ مشی ۔ تعجب حرکت بالارادہ وغیرہ درست نہیں کیونکہ ان کا حمل بالمواطات افراد انسان پر نہیں ہوتا ہے ۔ چنانچہ زید نطق نہیں کہا جاتا ہے بلکہ زید ذو نطق کہا جاتا ہے جو معتبر نہیں ۔

والتفصیل[1] ھھنا ان العوارض ست لان ما یعرض الشیٔ اما ان یکون عروضہ لذاتہ او لجزئہ او لامر خارج عنہ والامر الخارج عن المعروض اما مساو لہ او اعم منہ

او اخص منہ او مباین لہ فالثلاثۃ الاول وھی العارض لذات المعروض والعارض لجزئہ والعارض للمساوی تسمی اعراضا ذاتیۃ لاستنادھا الی ذات المعروض اما العارض للذات فظاھر واما العارض للجزء فلان الجزء داخل فی الذات والمستند الی ما ھو فی الذات مستند الی الذات فی الجملۃ واما العارض للامر المساوی فلان المساوی یکون مستندا الی ذات المعروض والعارض مستند الی المساوی والمستند الی المستند الی الشئ مستند الی ذلک الشئ فیکون العارض ایضا مستندا الی الذات

ترجمہ: ــــــــ اور تفصیل یہاں یہ ہے کہ عوارض چھ ہیں کیونکہ جو چیز شئی کو عارض ہوتی ہے آیا اس کا عروض لذاتہ ہے یا لجزئہ ہے یا ایسے امر کی وجہ سے ہے جو اس سے خارج ہے اور وہ امر جو معروض سے خارج ہے آیا اس کا مساوی ہے یا اس سے عام ہے یا اس سے خاص یا اس کا مباین ہے لہذا پہلا تین اور وہ ایک یہ کہ ذات معروض کو عارض ہو اور دوسرا یہ کہ اس کے جزء کو عارض ہو اور تیسرا یہ کہ اس کے مساوی کو عارض ہو ۔ اعراض ذاتیہ نام کی وجہ یہ کہ وہ ذات معروض کو مستند ہے لیکن ذات کو عارض تو وہ ظاہر ہے اور لیکن وہ جو کہ جزء کو عارض ہو اس لئے کہ جزء ذات میں داخل ہے اور وہ شئی جو مستند ہو ما فی الذات کی طرف وہ ذات کی طرف فی الجملہ مستند ہوتی ہے اور لیکن وہ جو امر مساوی کو عارض ہو تو اس لئے کہ مساوی مستند ہوتا ہے ذات معروض کی طرف اور عارض مستند ہوتا ہے مساوی کی طرف اور جو شئی مستند الی الشئی کی طرف مستند ہو وہ اس شئی کی طرف مستند ہوتا ہے لہذا عارض بھی ذات کی طرف مستند ہوگا ۔

تشریح ــــــــ قولہ[1] والتفصیل ۔ اس سے قبل جو تین قسمیں گذریں وہ عوارض ذاتیہ کی تھیں لیکن مطلق عوارض کی کل چھ قسمیں ہیں ۔ تفصیل یہ ہے کہ جو چیز شئی کو عارض ہو وہ شئی یعنی معروض کو لذاتہ عارض ہے یا معروض کے جزء کے واسطے سے یا ایسے امر کے واسطے سے جو معروض سے خارج ہے لیکن وہ امر جو معروض سے خارج ہے عام ہے وہ آیا معروض کا مساوی ہے یا اس سے عام ہے یا اس سے خاص یا اس کا مباین ہے ۔ ان میں سے پہلا تین عوارض کو عوارض ذاتیہ کہا

جاتا ہے اور اخیر تین عوارض کو عوارضِ غریبہ کہا جاتا ہے اس پر مناطقہ متقدمین و متاخرین کا اتفاق ہے لیکن وہ عرض جو شئی پر ایسے امر کے واسطے سے محمول ہو جو اس شئی سے عام اور اس کا جزء ہو چنانچہ حرکت کہ وہ انسان پر حیوان کے واسطہ سے محمول ہوتی ہے اور حیوان انسان سے عام اور اس کا جزء ہے ایسے عرض سے متعلق متقدمین و متاخرین کا اختلاف ہے کہ وہ عوارضِ ذاتیہ میں سے ہے یا عوارض غریبہ میں سے۔ متقدمین اور متاخرین کی ایک جماعت جن میں سے خود شارح اور اس کے متبعین ہیں اس کے عرضِ ذاتی ہونے کے قائل ہیں اور بقیہ متاخرین جن میں سے علامہ تفتازانی بھی ہیں اس کو عوارضِ غریبہ میں شمار کرتے ہیں۔ والتفصیل فی المطولات مذکور۔

قولہ[۱] هناك : ۔ اس قید سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ عوارض کی تفصیلات اس مقام پر یہ ہیں لیکن دوسرے مقام پر ان کی تفصیلات دوسری ہیں۔ چنانچہ اس کی تقسیم لازم و مفارق۔ دائم وغیر دائم کی طرف اسی طرح اس کا عرضِ عام و خاصہ ہونا وغیرہ وغیرہ۔

قولہ[۳] تسمی اعراضاً ذاتیة ۔ یعنی پہلے تین عوارض کو جو معروض کو لذاتہ عارض ہے یا جزء کے واسطہ سے یا امر خارج کے واسطہ سے عوارضِ ذاتیہ کہا جاتا ہے کیونکہ تینوں حقیقۃً ذاتِ معروض کو عارض ہوتے ہیں لیکن پہلا مثلاً تعجب جو ذات انسان کو لاحق ہے ظاہر ہے وہ ذات معروض کی طرف منسوب ہے لیکن دوسرا اس لئے کہ وہ عارض ہے جزء کے واسطے سے اور جزء داخل ہے ذات میں اور جو منسوب ہو مافی الذات کی طرف وہ فی الجملہ ذات کی طرف منسوب ہوتا ہے چنانچہ حرکت بالارادہ جو عارض ہے انسان کو اس واسطے سے کہ وہ حیوان ہے یعنی حرکت بالارادہ اگرچہ حیوان کو عارض ہے لیکن چونکہ حیوان انسان کا جزء ہے اس لئے وہ حقیقۃً انسان ہی کو عارض ہے لیکن تیسرا اس لئے کہ جو عارض ہو امر مساوی کے واسطہ سے اگرچہ وہ امر مساوی کو عارض ہوتا ہے لیکن امر مساوی چونکہ منسوب ہے ذاتِ معروض کی طرف تو وہ حقیقۃً ذات معروض ہی کو عارض ہوا۔ کیونکہ جو منسوب ہو منسوب الی الشئ کی طرف وہ اس شئ کی طرف منسوب ہوتا ہے چنانچہ ضحک اگرچہ تعجب کو لاحق ہے لیکن چونکہ تعجب انسان کا امر مساوی ہے یعنی تعجب جہاں بھی صادق آتا ہے انسان بھی صادق آتا ہے لہذا ضحک انسان ہی کو لاحق ہوا۔

وَالثَّلَاثَةُ[۱] الْاَخِيْرَةُ وَهِيَ الْعَارِضُ لِاَمْرٍ خَارِجٍ اَعَمَّ مِنَ الْمَعْرُوْضِ كَالْحَرَكَةِ اللَّاحِقَةِ لِلْاَبْيَضِ بِوَاسِطَةِ[۲] اَنَّهٗ جِسْمٌ وَهُوَ اَعَمُّ مِنَ الْاَبْيَضِ وَغَيْرِهٖ وَالْعَارِضُ لِلْخَارِجِ الْاَخَصِّ كَالضَّحْكِ الْعَارِضِ لِلْحَيْوَانِ بِوَاسِطَةِ اَنَّهٗ اِنْسَانٌ وَهُوَ اَخَصُّ مِنَ الْحَيْوَانِ وَالْعَارِضُ بِسَبَبِ الْمُبَايِنِ كَالْحَرَارَةِ الْعَارِضَةِ لِلْمَاءِ بِسَبَبِ النَّارِ وَهِيَ مُبَايِنَةٌ لِلْمَاءِ تُسَمّٰى[۳] اَعْرَاضًا غَرِيْبَةً لِمَا فِيْهَا مِنَ الْغَرَابَةِ بِالْقِيَاسِ اِلٰى ذَاتِ الْمَعْرُوْضِ

ترجمہ: ـــــ اور اخیر تینوں عوارض کو اور وہ عارض ہے ایسے امر خارج کے واسطہ سے جو معروض سے عام ہے جیسے وہ حرکت جو ابیض کو لاحق ہے اس واسطہ سے کہ وہ جسم ہے اور وہ ابیض وغیرہ سے عام ہے اور وہ عارض جو خارج خاص کے واسطہ سے ہو جیسے ضحک جو حیوان کو عارض ہے اس واسطہ سے کہ وہ انسان ہے اور وہ حیوان سے خاص ہے اور وہ عارض جو مباین کے سبب سے ہو جیسے حرارت جو عارض ہے پانی کو آگ کی وجہ سے اور آگ مباین ہے پانی کا۔ اعراض غریبہ نام اس وجہ سے رکھا جاتا ہے کہ اس میں غرابت و دوری ذات معروض کی طرف قیاس کر کے ہے۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] والثلاثة : ۔ یعنی اخیر تینوں عوارض جن میں سے ایک وہ ہے جو ایسے امر خارج کے واسطہ سے عارض ہو جو معروض سے عام ہے مثلاً حرکت جو ابیض کو جسم کے واسطے سے عارض ہو ظاہر ہے جسم ابیض وغیرہ سے عام ہے دوسرا وہ ہے جو خارج خاص کے واسطہ سے عارض ہو جیسے ضحک حیوان کو انسان کے واسطہ سے عارض ہے ظاہر ہے انسان حیوان سے خاص ہے تیسرا وہ ہے جو مباین کے واسطہ سے عارض ہو جیسے حرارت پانی کو آگ کے واسطہ سے عارض ہے ظاہر ہے آگ، پانی کا مباین ہے۔

قولہ[۲] بواسطة : ۔ واسطہ کی تین قسمیں ہیں (۱) واسطہ فی الاثبات (۲) واسطہ فی الثبوت (۳) واسطہ فی العروض۔ واسطہ فی الاثبات وہ واسطہ ہے جس کے ذریعہ کسی نسبت کا علم و تصدیق حاصل ہو جیسے متغیر کہ وہ حدوث عالم کے علم و تصدیق حاصل ہونے کا ذریعہ ہے واسطہ فی الثبوت وہ واسطہ ہے جس کے ذریعہ ذوالواسطہ میں حقیقۃً کوئی صفت پیدا ہو واسطہ فی العروض وہ

واسطہ ہے جس کے ذریعہ ذوالواسطہ میں مجازاً کوئی صفت مانی جائے، واسطہ فی الثبوت ہونے پر کبھی دو صفتیں ہوتی ہیں ایک صفت سے واسطہ متصف ہوتا ہے اور دوسری سے ذوالواسطہ جیسے قلم کی حرکت کے لئے ہاتھ کی حرکت واسطہ فی الثبوت تو یہاں ایک حرکت ہاتھ کی صفت ہے اور دوسری حرکت قلم کی صفت ہے اور واسطہ فی الثبوت ہونے پر کبھی صرف ایک صفت ہوتی ہے جس سے صرف ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے ایسے واسطہ کو سفیر محض کہا جاتا ہے جیسے زخمی کرنے کے لئے چاقو واسطہ فی الثبوت ہے لیکن یہاں زخم صرف زخمی کی صفت ہے چاقو کی صفت نہیں اور واسطہ فی العروض میں ہمیشہ ایک ہی صفت ہوتی ہے جس سے صرف واسطہ ہی متصف ہوتا ہے جیسے صندوق میں بند چیز کی حرکت کے لئے صندوق کی حرکت واسطہ فی العروض ہے تو یہاں ایک ہی حرکت ہے جو صندوق کی صفت ہے اور جو چیز اس میں بند ہے اس کی صفت نہیں۔

سوال واسطہ کی جب تین قسمیں ہیں تو یہاں اس سے کونسی قسم مراد ہے اور ما قبل میں لاستنادہا الی ذات المعروض سے کس واسطہ کی نفی کی گئی ہے؟ جواب مناطقہ کا اسمیں اختلاف ہے بعض کا خیال ہے کہ واسطہ سے مراد واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت کی پہلی قسم ہے اور لاستنادہا سے ان دونوں واسطوں کی نفی کی گئی ہے۔ بعض نے کہا کہ واسطہ سے مراد واسطہ فی الثبوت کی پہلی قسم ہے اور لاستنادہا سے اسی واسطہ کی نفی ہے علامہ سید شریف کا خیال ہے کہ واسطہ سے مراد واسطہ فی العروض ہے اور لاستنادہا سے اسی واسطہ کی نفی ہے۔

قولہ[۳] کالحرارۃ: ۔ اس سے واسطہ فی الثبوت مراد لیا گیا ہے کیونکہ حرارت جو پانی کے ساتھ قائم ہے اس حرارت کا غیر ہے جو آگ کے ساتھ قائم ہے لیکن اگر واسطہ فی العروض مراد لیا جائے تو اس کی مثال رنگ ہوگا جو جسم کو سطح کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے۔

قولہ[۴] تسمی اعراضاً غریبۃ: ۔ یعنی اخیر تینوں عوارض کو عوارض غریبہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ ذات معروض سے غرابت و دوری میں واقع ہیں ان میں سے اخیر تو ظاہر ہے کہ وہ حقیقۃً معروض کے مباین کو عارض ہوتا ہے اگرچہ اس کا عروض معروض کو بھی ہوتا ہے لیکن پہلا اس لئے کہ اس کا عروض حقیقۃً معروض کے عام کو ہوتا ہے۔ ظاہر ہے عام و خاص میں تصادق نہیں ہوتا کہ ہر ایک

دوسرے کے ساتھ صادق آئے یہی حال دوسرے میں کہ وہ معروض کو خاص کے واسطہ سے عارض ہوتی ہے

والعلوم[۱] لا یبحث فیہا الا عن الاعراض الذاتیۃ لموضوعاتہا فلہذا قال من عوارضہ التی تلحقہ لما ھو ھو اشارۃ[۲] الی الاعراض الذاتیۃ واقامۃً للحد مقام المحدود

ترجمہ: ــــــ اور علوم میں ان کے موضوعات کے عوارض ذاتیہ سے ہی بحث کی جاتی ہے اسی وجہ سے مصنف نے فرمایا عن عوارضہ التی تلحقہ لما ھو ھو اشارہ کرتے ہوئے عوارض ذاتیہ کی طرف اور حد کو محدود کی جگہ قائم کرتے ہوئے۔

تشریح: ــــــ قولہ[۱] والعلوم: ۔ یہ حصر اضافی ہے کہ علوم میں ان کے موضوعات کے عوارض ذاتیہ ہی سے بحث کی جاتی ہے۔ عوارض غریبہ سے نہیں۔ اسی وجہ مصنف نے عوارض ذاتیہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا عن عوارضہ التی تلحقہ لما ھو ھو وجہ یہ کہ علوم میں مقصود ان کے موضوع کے احوال کو بیان کرنا ہے۔ اور موضوع کے احوال حقیقۃً شئی کے عوارض ذاتیہ ہوتے ہیں کیونکہ عوارض غریبہ وہ دوسری چیزوں کے احوال ہوتے ہیں۔ تو وہ عوارض غریبہ ان چیزوں کی طرف قیاس کر کے عوارض ذاتیہ ہیں چنانچہ حرکت ابیض کے اعتبار سے عرض غریب ہے کہ اس امر خارج عام جسم کے واسطہ سے عارض ہوتی ہے اور یہی حرکت جسم کے اعتبار سے عرض ذاتی ہے لہذا حرکت سے بحث اس علم میں ہوگی جس کا موضوع جسم ہے اور وہ حکمت طبعیہ ہے کہ اس کا موضوع جسم طبعی ہے یونہی حرارت پانی کے لحاظ سے عرض غریب ہے اور آگ کے لحاظ سے عرض ذاتی ہے لہذا حرارت سے بحث اس علم میں ہوگی جس کا موضوع آگ ہو۔ اس کی تائید کتاب التحصیل کی یہ عبارت کرتی ہے لو کانت الاعراض الغریبۃ یبحث عنہا فی العلوم لکان یدخل کل علم فی کل علم وصار النظر لیس فی موضوع مخصص ولکان العلم الجزئی علماً کلیاً ولما کانت العلوم متباینۃً یعنی علوم میں اگر عوارض غریبہ سے بحث ہو تو تین طریقے سے خرابی لازم آئے گی ایک یہ کہ ہر ایک علم دوسرے علم میں داخل ہو جائے گا کیونکہ بلاشبہ ہر علم مثلاً علم طبعی کے موضوع یعنی جسم کا عرض ذاتی دوسرے علم مثلاً علم الہٰی کے موضوع یعنی موجود بما

ہو موجود کا عرض غریب ہوتا ہے جو اس کو امر مباین یا امر خاص یا امر عام کے واسطہ سے لاحق ہوتا ہے تو عوارضِ غریبہ کے مبحوث عنہا ہونے سے علوم میں کوئی امتیاز نہ رہے گا بلکہ ایک علم دوسرے علم میں داخل ہو جائیگا دوسری یہ کہ علم جزئی مثلاً احوالِ اکبر سے بحث کا علم کلی یعنی علم طبعی ہونا لازم آئے گا کیونکہ اکبر جسم طبعی کی نوع ہے۔ تیسری یہ کہ علوم ایک دوسرے سے متباین نہ ہوں گے اس لئے کہ تباین علوم تباین موضوعات سے ہوتا ہے اور تباین موضوعات تباین عوارض سے ہوتا ہے

قولہ[۲] اشارۃ :۔ یہ قال کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہے اور اقامۃً للحدِ کا عطف اسی پر ہے معنی یہ کہ مصنف نے فرمایا یہ اشارہ کرتے ہوئے کہ عوارض سے مُراد عوارضِ ذاتیہ ہے اور قائم کرتے ہوئے حد کو محدود کی جگہ پر۔ حد کو محدود کی جگہ پر قائم کرنے کا مطلب یہ کہ حد سے جب محدود کا عوارض ذاتیہ ہونا واضح ہو گیا تو گویا حد محدود کی جگہ پر قائم ہو گیا۔

وَاِذَا تَمَهَّدَ[۱] هٰذَا فَنَقُوْلُ مُوْضُوْعُ الْمَنْطِقِ اَلْمَعْلُوْمَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ وَالتَّصْدِيْقِيَّةُ لِاَنَّ[۲] الْمَنْطِقِيَّ يَبْحَثُ عَنْ اَعْرَاضِهَا الذَّاتِيَّةِ وَمَا يُبْحَثُ فِي الْعِلْمِ عَنْ اَعْرَاضِهِ الذَّاتِيَّةِ فَهُوَ مُوْضُوْعُ ذٰلِكَ الْعِلْمِ فَيَكُوْنُ الْمَعْلُوْمَاتُ[۳] التَّصَوُّرِيَّةُ وَالتَّصْدِيْقِيَّةُ مُوْضُوْعَ الْمَنْطِقِ

ترجمہ: ____ اور جب یہ تمہید قائم ہو گئی تو ہم کہیں گے کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہیں کیونکہ منطقی ان کے عوارضِ ذاتیہ سے بحث کرتے ہیں اور وہ جو کہ علم میں جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے وہ اس علم کا موضوع ہے تو معلومات تصوریہ و تصدیقیہ منطق کے موضوع ہوئے۔

تشریح ____ قولہ[۱] واذا تمہّد ھذا ۔ ہذا کا مشار الیہ مطلق موضوع ہے یعنی جب مطلق موضوع کو جان لیا گیا تو اب موضوع منطق سے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہیں کیونکہ منطقی ان ہی دونوں کے عوارضِ ذاتیہ سے بحث کرتا ہے اور علم میں چونکہ جس کے عوارضِ ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے وہی اس علم کا موضوع ہوتا ہے اس لئے معلومات

تصوریہ و تصدیقیہ علم منطق کے موضوع ہوئے۔

قولہ[۲] لان المنطقی :۔ یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی جس کا خلاصہ ما قبل میں گذرا۔ مگر خیال رہے کہ موضوع منطق سے متعلق تین مذہب ہیں۔ بعض متقدمین مناطقہ منطق کا موضوع الفاظ کو قرار دیتے ہیں بایں طور کہ وہ معانی پر دال ہیں اور دوسرا مذہب اکثر متقدمین کا یہ ہے کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں بایں طور کہ وہ تحصیل مجہول کی طرف موصل ہوتے ہیں اور تیسرا مذہب متاخرین مناطقہ کا ہے جن میں علامہ تفتازانی۔ صاحب مطالع۔ صاحب کشاف اور خود شارح بھی ہیں کہ منطق کا موضوع معلومات تصوری و تصدیقی ہیں۔ معقولاتِ اولیہ ہوں یا ثانویہ ان کی دلیل یہ ہے کہ منطق جس طرح معقولاتِ ثانیہ سے بحث کرتا ہے اسی طرح معقولات اولیہ سے بھی چنانچہ کلی طبعی خارج میں موجود ہے ماہیتہ نوعیہ متعینہ محصلہ ہے۔ جنس ماہیت مبہم ہے اور فصل جنس کی علت ہے۔ ظاہر ہے یہ ان اشیاء کی طبائع کے احوال ہیں جو معقولات اولیہ ہیں دوسری دلیل یہ کہ بسا اوقات منطق میں نفس معقولاتِ ثانیہ سے بحث ہوتی ہے چنانچہ ذاتیت ۔ عرضیت ۔ نوعیت ۔ معرفیت ۔ کلیت ۔ جزئیت ۔ اعمیت ۔ اخصیت وغیرہ یعنی معقولات ثانیہ کو مسائلِ منطق کا محمول بنا کر یوں کہا جاتا ہے۔ الجنس ذاتی ۔ الخاصۃ عرضیۃ ۔ حالانکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ علم کا موضوع علم کے مسائل کا محمول نہیں ہوتا۔ یعنی ہر علم میں موضوع کے احوال سے بحث ہوتی ہے، خود موضوع سے نہیں تو اگر معقولات ثانیہ کو منطق کا موضوع مانا جائے تو فن میں نفس موضوع سے بحث کرنا لازم آئے گا جو ممنوع ہے۔

قولہ[۳] المعلومات التصوریہ :۔ معلومات یہاں مطلق نہیں بلکہ اس کے ساتھ صحت ایصال کی قید ملحوظ ہے۔ جس کو شارح نے شہرت کی وجہ سے چھوڑ دیا ورنہ ظاہر ہے منطق ہی کی کیا تخصیص ہے، کسی فن میں بھی موضوع کے تمام حالات سے بحث نہیں ہوتی بلکہ ان ہی حالات سے بحث ہوتی ہے جن کو فن کے اغراض و مقاصد میں دخل ہو اور منطق میں معقولات کے ان ہی احوال سے بحث ہوگی جن کو معلومات سے مجہولات تک پہونچانے میں دخل ہو اور وہ احوال ایصال اور ما یتوقف علیہ الایصال ہیں لیکن وہ احوال جو صحت ایصال کے ساتھ نہ ہوں ان کا موجود و معدوم ہونا ثابت فی نفس

الامر ہونا۔ ماہیاتِ اشیاء کے مطابق یا لا مطابق ہونا وغیرہ کہ منطقی ان حالات سے بحث نہیں کرتا اس لئے کہ ان کے ساتھ اس کی غرض وابستہ نہیں ہے۔

وَاِنَّما قُلنا اِنَّ المنطقیَّ یبحثُ عن الأعْرَاضِ الذاتیۃِ للمعلوماتِ التصوریۃِ والتصدیقیۃِ لِاَنَّہٗ یبحثُ عنہا من حیثُ اَنَّہا توصِلُ اِلی مجہولٍ تصوریٍ اَوْ مجہولٍ تصدیقیٍ کما یبحثُ عنِ الجنسِ کالحیوانِ والفصلِ کالناطقِ وھما معلومانِ تصوریانِ من حیثُ اَنّہما کیف یرکبانِ لیوصل المجموعُ اِلی مجہولٍ تصوریٍ کالانسانِ وکما یبحثُ عن القضایا المتعددۃِ کقولنا العالَمُ مُتغیرٌ وکلُّ متغیرٍ مُحدَثٌ وھما معلومانِ تصدیقیانِ من حیثُ اَنّہما کیف یولفانِ فیصیرُ المجموعُ قیاساً مُوصِلاً اِلی مجہولٍ تصدیقیٍ کقولنا العالَمُ مُحدَثٌ

ترجمہ: ــــــ اور بے شک ہم نے کہا کہ منطقی معلومات تصوریہ وتصدیقیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے کیونکہ ان سے اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ مجہولِ تصوری یا مجہولِ تصدیقی تک موصل ہوتے ہیں چنانچہ جنس جیسے حیوان اور فصل جیسے ناطق سے بحث کی جاتی ہے اور وہ دونوں معلوماتِ تصوریہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ دونوں کس طرح مرکب کئے جائیں ؛ کہ ان کا مجموعہ مجہول تصوری جیسے انسان تک پہونچادے اور چنانچہ قضایا متعددہ سے بحث کی جاتی ہے جیسے ہمارا قول ہے العالَمُ متغیرٌ وکلُّ متغیرٍ محدثٌ اور وہ دونوں معلومات تصدیقی ہیں اس حیثیت سے کہ دونوں کس طرح مرکب ہوں لہٰذا ان کا مجموعہ ایسا قیاس بن جائے گا کہ وہ مجہولِ تصدیقی تک پہونچانے والا ہو چنانچہ ہمارا قول ہے العالَمُ محدثٌ۔

تشریح: ــــــ قولہ[1] وَانما قلنا۔ قیاس مذکور کا کبریٰ ومابحثُ فی العلم عن اعراضہ الذاتیۃ چونکہ مسلم ہے اس لئے صرف اس کے صغریٰ لان المنطقی یبحثُ عَن اعراضہا الذاتیۃ کی دلیل بیان کی جاتی ہے جس کا خلاصہ یہ کہ منطقی معلومات تصوریہ وتصدیقیہ کے احوال سے اس لئے بحث

کرتا ہے کہ وہ ان عوارضِ ذاتیہ سے کبھی اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ مجہولِ تصوری وتصدیقی کا موصل ہیں اور کبھی اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ ان پر موصل الی التصور موقوف ہے۔ اور کبھی اس حیثیت سے کہ ان پر موصل الی التصدیق موقوف ہے خواہ موقوف بتوقف قریب ہو یا توقف بعید اس اعتبار سے معلومات تصوریہ ومعلوماتِ تصدیقیہ کے احوال کی تین تین قسمیں ہوجائیں گی لیکن معلومات تصوریہ کے احوال کی تین قسمیں یہ ہیں اول مجہولِ تصوری کی طرف ایصال خواہ مجہولاتِ تصوریہ کے علم بالکنہ کی طرف ہو جیسے حد تام میں ہوتا ہے یا علم بالوجہ کی طرف ہو ذاتی ہو یا عرضی جیسے حد تام اور رسم تام وناقص میں ہوتا ہے چنانچہ جنس مثلاً حیوان اور فصل مثلاً ناطق دونوں معلوم تصوری ہیں ان سے اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ ان کی ترکیب کس طرح کی جائے کہ مجموعہ مجہول تصوری مثلاً انسان کا موصل ہو اس کی بحث معرف وقول شارح کے ابواب میں ہوتی ہے۔ دوم وسوم کا بیان اگلی عبارت کی شرح میں درج ہے اسی طرح معلومات تصدیقیہ کے احوال کی بھی تین قسمیں ہیں۔ اول ایصال الی مجہولِ تصدیقی، یقینی ہو یا غیر یقینی۔ جازم ہو یا غیر جازم اس کی بحث قیاس واستقراء وتمثیل کے بیان میں ہوتی ہے چنانچہ قضایا متعددہ سے متعلق بحث کی جاتی ہے مثلاً العالَمُ متغیرٌ وکلُّ متغیرٍ حادثٌ دونوں معلوم تصدیقی ہیں ان سے اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ ان کی ترکیب کس طرح کی جائے کہ مجموعہ ایسا قیاس بن جائے جو مجہولِ تصدیقی مثلاً العالَمُ حادثٌ کا موصل ہوجائے دوم وسوم کا بیان اگلی عبارت کی شرح میں درج ہے۔

قولہ[2] من حیث: ۔ منطق کا موضوع مطلق معلوماتِ تصوریہ وتصدیقیہ نہیں بلکہ وہ اس حیثیت سے ہے کہ مجہولِ تصوری وتصدیقی کا موصل ہو لہٰذا وہ معلومات تصوریہ جو مجہول تصوری کا موصل ہو اس کو معرف کہا جاتا ہے جیسا کہ اس کی مثال شرح میں گذری لیکن وہ معلومات تصوریہ جو مجہول تصوری کا موصل نہ ہو اس کو جامد کہا جاتا ہے چنانچہ اگر زید سرد۔ گرم وغیرہ کا تصور حاصل ہو تو اس وقت یہ امور معلومات تصوریہ قرار پائیں گے لیکن چونکہ ان امور سے کسی مجہولِ تصوری کا حصول نہیں ہوتا اس لئے یہ جامد ہیں اسی طرح وہ معلومات تصدیقیہ جو مجہولِ تصدیقی کا موصل ہو اس کو حجت کہا جاتا ہے جیسا کہ شرح میں مذکور ہے لیکن وہ معلومات تصدیقیہ جو

مجہولِ تصدیقی کا موصل نہ ہو اس کو عقیم کہا جاتا ہے چنانچہ زید ہوشیار ہے اور ہر انسان ذی حیات ہے تو جس وقت کسی کو مذکورہ دونوں باتوں کی تصدیق حاصل ہوجائے تو یہ دونوں امور معلوماتِ تصدیقیہ ضرور ہوں گے لیکن چونکہ ان دونوں معلوماتِ تصدیقیہ سے کسی مجہولِ تصدیقی کا حصول نہیں ہوتا اس لئے معلوماتِ تصدیقیہ کے اس مجموعہ کو عقیم کہا جاتا ہے۔

وَکَذٰلِکَ[۱] یُبْحَثُ عنہا مِنْ حیثُ اَنَّہا یتوقَّفُ علیہا الموصِلُ الی التصورِ ککونِ المعلوماتِ التصوریۃِ کلیۃً وجُزئیۃً وذاتیۃً وعَرَضیۃً وجنساً وفصلاً وخاصّۃً ومن حیثُ اَنَّہا یتوقفُ علیہا الموصِلُ الی التصدیقِ اِمّا توقفاً قریباً اَیْ بلا واسطۃٍ ککونِ المعلوماتِ التصدیقیۃِ قضیۃً اَوْ عکسَ قضیۃٍ اَوْ نقیضَ قضیۃٍ وَاِمّا توقفاً بعیداً اَیْ بواسطۃٍ ککونہا موضوعاتٍ و محمولاتٍ فاِنَّ الموصِلَ الی التصدیقِ یتوقفُ علی القضایا بالذاتِ لترکبہٖ منہا والقضایا مَوقوفۃٌ علی الموضوعاتِ والمحمولاتِ فیکون المُوصِلُ الی التصدیقِ موقوفاً علی القضایا بالذاتِ وَعلی الموضوعاتِ والمحمولاتِ بواسطۃِ توقُّفِ القضایا علیہا

ترجمہ: ـــــ اور اسی طرح معلوماتِ تصوریہ وتصدیقیہ سے اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ ان پر موصل الی التصور موقوف ہے جیسے معلوماتِ تصوریہ کا کلی ہونا و جزئی ہونا و ذاتی ہونا و عرضی ہونا و جنس ہونا و فصل ہونا و خاصہ ہونا اور اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ ان پر موصل الی التصدیق موقوف ہے آیا توقف قریب یعنی بلا واسطہ ہو جیسے معلوماتِ تصدیقیہ کا قضیہ ہونا یا عکسِ قضیہ یا نقیض قضیہ ہونا اور یا توقف بعید یعنی بواسطہ ہو جیسے معلومات کا موضوعات ومحمولات ہونا اس لئے کہ موصل الی التصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہے کیونکہ موصل ان قضایا سے مرکب ہے اور قضایا موقوف ہے موضوعات ومحمولات پر پس موصل الی التصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہوا اور موضوعات ومحمولات پر اس واسطہ سے کہ قضایا ان پر موقوف ہیں۔

تشریح: ـــــ قولہ وکذلک: ۔ اس کا عطف لانہ یبحث عنہا میں یبحث پر ہے خلاصہ یہ کہ

معلوماتِ تصوریہ کے احوال کی تین قسموں میں سے قسم دوم وہ احوال ہیں جو ایصال الی تصور المجہول کے موقوف علیہ قریبی ہیں یعنی بلا واسطہ موقوف علیہ ہیں جیسے معلوماتِ تصوریہ کا کلی ہونا۔ جزئی ہونا۔ ذاتی ہونا۔ عرضی ہونا۔ جنس ہونا۔ فصل ہونا، خاصہ ہونا۔ ان کی بحث کلیاتِ خمسہ میں ہوتی ہے قسم سوم وہ احوال ہیں جو ایصال الی تصور المجہول کے موقوف علیہ بعیدی ہیں جیسے معلوماتِ تصوریہ کا موضوع ہونا، محمول ہونا۔ ان کا بیان قضایا کے ضمن میں ہوتا ہے۔ اسی طرح معلوماتِ تصدیقیہ کے احوال کی تین قسموں میں سے قسم دوم۔ ما یتوقف علیہ الایصال الی مجہول تصدیقی توقفاً قریباً ہے اس کی بحث قضایا کے بیان میں ہوتی ہے جیسے معلوماتِ تصدیقیہ کا قضیہ یا عکس قضیہ یا نقیض قضیہ ہونا قسم سوم ما یتوقف علیہ الایصال الی مجہولِ تصدیقی توقفاً بعیداً ہے اس کا بیان کبھی قضایا کی بحث میں ہوتا ہے جیسے معلوماتِ تصدیقیہ کا مقدم ہونا، تالی ہونا۔ موضوع ہونا۔ محمول ہونا کہ موصل الی التصدیق قضایا پر موقوف بالذات ہے اور موضوعات ومحمولات پر اس واسطہ سے موقوف ہے کہ قضایا ان پر موقوف ہیں۔

وَبالجملۃِ[۱] المنطقیُّ یَبحثُ عن اَحوالِ المَعلوماتِ التصوریۃِ وَالتصدیقیۃِ الّتی[۲] ھی اِمّا نفسُ الایصالِ الی المجہولاتِ او الاَحوالِ التی یتوقفُ علیہا الایصالُ وھٰذہٖ[۳] الاحوالُ عارضۃٌ للمعلوماتِ التصوریۃِ وَالتصدیقیۃِ لذواتِہا فہُوَ باحِثٌ عن الاَعراضِ الذّاتیۃِ لہا

ترجمہ ـــــ حاصلِ کلام یہ ہے کہ منطقی معلوماتِ تصوریہ وتصدیقیہ کے ان احوال سے بحث کرتا ہے جو یا نفس ایصال الی المجہولات ہے یا وہ احوال ہیں جن پر ایصال موقوف ہے اور یہ احوال معلوماتِ تصوریہ وتصدیقیہ کو لذواتہا عارض ہوتے ہیں لہذا وہ یعنی منطقی معلومات تصوریہ وتصدیقیہ کے عوارضِ ذاتیہ سے بحث کرنے والا ہے۔

تشریح: ـــــ قولہ وبالجملۃ: بحث مذکور کا یہ خلاصہ ہے جس کو بطور قیاس ترتیب دیکر ایک نتیجہ نکالا گیا ہے وہ اس طرح کہ معلومات تصوریہ وتصدیقیہ منطق کے موضوع ہیں کیونکہ

منطقی ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے اور وہ جو کہ علم میں جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ اس علم کا موضوع ہوتا ہے لہذا معلومات تصوریہ وتصدیقیہ منطق کے موضوع ہوئے کہ جن کے عوارض ذاتیہ سے منطقی بحث کرتا ہے ۔

قولہ[۲] التی ھی اما :۔ اور التی ھی اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر صفت ہے احوال المعلومات میں احوال کی اور ھی ضمیر مرفوع مبتدا ہے جو التی اسم موصول کی طرف راجع ہے اور نفس الایصال معطوف علیہ اور الاحوال التی الخ معطوف سے مل کر ھی ضمیر مرفوع کی خبر واقع ہے ۔

قولہ[۳] ھٰذہ الاحوال :۔ ہذہ کا مشار الیہ صرف وہ احوال نہیں جن پر ایصال موقوف ہے بلکہ ایصال اور وہ احوال ہیں جن پر ایصال موقوف ہے مطلب یہ کہ وہ احوال معلومات تصوریہ وتصدیقیہ کو بلا واسطہ عارض ہوتے ہیں جن پر ایصال موقوف ہے مطلب یہ کہ وہ احوال معلومات تصوریہ وتصدیقیہ کو بلا واسطہ عارض ہوتے ہیں تو یہ معلومات کے عوارض ذاتیہ ہوئے اور ان سے بحث کرنا حقیقۃً عوارض ذاتیہ سے بحث کرنا ہوا

قالَ وقد[۱] جرت العادۃُ بان یُسمّی الموصلُ الی التصوّرِ قولاً شارحاً والموصلُ الی التصدیقِ حجۃً ویجب[۲] تقدیمُ الاوّلِ علی الثانی وضعاً لتقدّمِ التصوّرِ علی التصدیقِ طبعاً لانّ کلّ تصدیقٍ لابُدّ فیہِ من تصوّرِ المحکومِ علیہِ امّا بذاتہٖ او بامرٍ صادقٍ علیہِ والمحکومِ بہٖ کذٰلک والحکمِ لامتناعِ الحکمِ ممّن جھل احدَ ھٰذہ الامورِ ۔

ترجمہ : ——— مصنف نے فرمایا کہ مناطقہ کی عادت جاری ہوگئی ہے کہ موصل الی التصور کا نام قول شارح اور موصل الی التصدیق کا نام حجت رکھتے ہیں ۔ اول کو ثانی پر مقدم کرنا وضع کے اعتبار سے ضروری ہے کیونکہ تصور طبع کے اعتبار سے تصدیق پر مقدم ہے اس لئے کہ ہر تصدیق ضروری ہے اس میں تصور محکوم علیہ آیا بذاتہٖ ہو یا ایسے امر کے واسطے سے کہ وہ اس پر صادق ہے اور اسی طرح تصور محکوم بہ اور حکم کا ہونا کیونکہ جو شخص ان تینوں امور سے ناواقف ہو اس کے لئے حکم کا عائد کرنا محال ہے ۔

تشریح: ——— بیانہ[۱] وقد جرت :۔ منطقیوں کی یہ عادت جاری ہوگئی ہے کہ جو مجہول تصوری کا موصل ہو وہ اس کو معرف و قول شارح کہتے ہیں اور جو مجہول تصدیقی کا موصل ہو وہ اس کو حجت کہتے ہیں تفصیل شرح میں مذکور ہے ۔

بیانہ[۲] یجب تقدیمہ :۔ منطق کا موضوع جب کہ دو ہیں ایک قول شارح اور دوسرا حجت تو سوال پیدا ہوا کہ ان دونوں میں سے یہاں پر کس کو پہلے بیان کیا جائے اور کس کو بعد میں ؟ تو جواب دیا گیا کہ قول شارح چونکہ وجود میں پہلے ہوتا ہے اور حجت بعد میں کیونکہ پہلے تصور کا وجود ہوتا ہے پھر تصدیق کا ! اس لئے کہ تصدیق کے لئے تین تصور کا ہونا ضروری ہے تصور محکوم علیہ ۔ تصور محکوم بہ ۔ تصور حکم اس لئے بہتر ہے پہلے قول شارح کو بیان کیا جائے پھر حجت کو تاکہ وضع مطابق طبع ہو جائے

اَقولُ قد[۱] عرفتَ انّ الغرضَ[۲] من المنطقِ استحصالُ المجھولاتِ والمجھولُ امّا تصوریٌ او تصدیقیٌ فنظرُ المنطقیِ امّا فی الموصلِ الی التصوّرِ وامّا فی الموصلِ الی التصدیقِ

ترجمہ : ——— میں کہتا ہوں آپ جانتے ہوں گے کہ منطق سے غرض مجہولات کو حاصل کرنا ہے اور مجہول آیا تصوری ہے یا تصدیقی تو منطقی کی نظر یا موصل الی التصور میں ہے اور یا موصل الی التصدیق میں ۔

تشریح ——— قولہ[۱] قد عرفت :۔ یہ معنی گذشتہ عبارت لانّ المنطقی یبحث عنہا من حیث انّہا توصلُ الی مجہولٍ تصوریٍ او مجہولٍ تصدیقیٍ سے مستفاد ہے ممکن ہے وہ منطق اور فکر کی تعریف سے حاصل ہو ۔ کیونکہ منطق کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی غرض ذہن کو خطا فی الفکر سے بچانا ہے اور فکر کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی غرض مجہول کو حاصل کرنا ہے دوم تو ظاہر ہے لیکن اول اس لئے کہ فکر میں خطاء سے تحفظ کے لئے معلومات کو ترتیب دے کر مجہولات کو حاصل کیا جاتا ہے ۔

قولہ[۲] ان الغرض :۔ منطق کی غرض چونکہ مجہول کو حاصل کرنا ہے اور مجہول کے

دو قسمیں ہیں مجہولِ تصوری و مجہول تصدیقی جس طرف معلوم کی دو قسمیں ہیں معلوم تصوری و معلوم تصدیقی اس لئے منطقی کی ایک نظر اس معلوم تصوری کی طرف ہوتی ہے جس سے مجہول تصوری حاصل ہو جائے اس کو موصل الی التصور کہا جاتا ہے اور دوسری نظر معلوم تصدیقی کی طرف ہوتی ہے جس سے مجہولِ تصدیقی حاصل ہو جائے اس کو موصل الی التصدیق کہا جاتا ہے ۔

وَقَدْ جَرَتِ الْعَادَةُ اَیْ عَادَةُ الْمَنْطِقِیِّیْنَ بِاَنْ یُسَمُّوا الْمُوْصِلَ اِلَی التَّصَوُّرِ قَوْلاً شَارِحاً اَمَّا کَوْنُهٗ قَوْلاً فَلِاَنَّهٗ فِی الْاَغْلَبِ مُرَکَّبٌ وَالْقَوْلُ یُرَادِفُهٗ وَاَمَّا کَوْنُهٗ شَارِحاً فَلِشَرْحِهٖ وَاِیْضَاحِهٖ مَاهِیَاتِ الْاَشْیَاءِ وَالْمُوْصِلَ اِلَی التَّصْدِیْقِ حُجَّةً لِاَنَّ مَنْ تَمَسَّکَ بِهٖ اِسْتِدْلَالًا عَلٰی مَطْلُوْبِهٖ غَلَبَ عَلَی الْخَصْمِ مِنْ حَجَّ یَحُجُّ اِذَا غَلَبَ

ترجمہ : ــــــ اور منطقیوں کی عادت اس امر میں جاری ہوگئی ہے کہ وہ موصل الی التصور کو قول شارح کہتے ہیں لیکن اس کا قول ہونا اس لئے ہے کہ وہ اکثر مرکب ہوتا ہے اور قول اس کا مرادف ہے اور لیکن اس کا شارح ہونا اس لئے ہے کہ وہ چیزوں کی ماہیتوں کی شرح و وضاحت کرتا ہے اور وہ لوگ موصل الی التصدیق کو حجت کہتے ہیں اس لئے کہ جس نے مطلوب پر دلیل قائم کرتے وقت اس کو مضبوطی سے پکڑا وہ اپنے مقابل پر غالب آگیا اور لفظ حجت ماخوذ ہے حج یحج سے جب کوئی غالب ہو جائے تو حَجَّ فلانٌ کہا جاتا ہے ۔

تشریح : ــــــ قولہ وقد جرت العادۃ : ۔ لفظ عادت پر الف لام چونکہ مضاف الیہ کے عوض ہے اس لئے ای حرف تفسیر سے اس کے مضاف الیہ کو واضح کیا گیا ۔ خلاصہ یہ کہ چیزوں کو پکارنے میں چونکہ عادۃً اختصار کا متقاضی ہوتا ہے اور ظاہر ہے موصل الی التصور اور موصل الی التصدیق طویل نام ہے اس لئے مناطقہ نے اختصار کے لئے اول کو معرف و قول شارح کے ساتھ موسوم کیا اور دوم حجت کے ساتھ ! لیکن اول کو معرف کیساتھ اس لئے موسوم کیا کہ وہ مجہولِ تصوری کو واقف و واضح کراتا ہے اور قول شارح کے ساتھ اس لئے کہ قول اکثر بمعنی مرکب ہوتا ہے اور مرکب مرادف قول ہے اور شارح

کے ساتھ اس لئے کہ وہ چیزوں کی ماہیتوں کی شرح و وضاحت کرتا ہے اور دوم کو حجت کے ساتھ اس لئے موسوم کیا کہ وہ مشتق ہے حج یحج باب نصر ینصر سے جو غلبہ کے معنی میں ہے اور حجت چونکہ خصم پر غلبہ کا سبب ہوتا ہے اس لئے اس کو تسمیۃ السبب باسم المسبب کے قبیل سے حجت کیساتھ موسوم کیا گیا چنانچہ کوئی اگر دعوی کرے کہ عالم حادث ہے اور خصم اس کو منع کرے کہ عالم حادث نہیں تو مدعی اپنے دعوی پر یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے لہٰذا وہ اپنے خصم پر اس طرح غالب آجاتا ہے کہ عالم واقعۃً حادث ہے پس دلیل اپنے خصم پر غلبہ کا سبب قرار پائی ۔

قولہ فلانہ فی الاغلب : ۔ مرکب کو مطلق نہیں رکھا گیا بلکہ اس کو اکثر کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ معرف کی چھ صورتیں ہیں جن میں سے چار صورتوں میں وہ مرکب ہوتا ہے اور دو صورتوں میں مفرد ! کیونکہ حد تام مرکب ہوتی ہے جیسے حیوانِ ناطق انسان کے لئے لیکن حد ناقص کبھی مرکب ہوتی ہے جیسے جسم ناطق انسان کے لئے اور کبھی مفرد جیسے صرف ناطق انسان کے لئے اس کے نزدیک جو حد ناقص کو صرف فصل سے تعریف کرنا جائز قرار دے اسی طرح رسم تام مرکب ہوتی ہے جیسے حیوانِ ضاحک ، انسان کے لئے لیکن رسم ناقص کبھی مرکب ہوتی ہے جیسے جسم ضاحک ، انسان کے لئے اور کبھی مفرد ہوتی ہے جیسے صرف ضاحک انسان کے لئے اس کے نزدیک جو رسم ناقص کو صرف خاصہ سے تعریف کرنا جائز قرار دیتا ہے ۔

وَیَجِبُ اَیْ یُسْتَحْسَنُ تَقْدِیْمُ مَبَاحِثِ الْاَوَّلِ اَیْ الْمُوْصِلِ اِلَی التَّصَوُّرِ عَلٰی مَبَاحِثِ الثَّانِیْ اَیْ الْمُوْصِلِ اِلَی التَّصْدِیْقِ بِحَسْبِ الْوَضْعِ لِاَنَّ الْمُوْصِلَ اِلَی التَّصَوُّرِ التَّصَوُّرَاتُ وَالْمُوْصِلُ اِلَی التَّصْدِیْقِ التَّصْدِیْقَاتُ وَالتَّصَوُّرُ مُقَدَّمٌ عَلَی التَّصْدِیْقِ طَبْعاً فَلْیُقَدَّمْ عَلَیْهِ وَضْعاً لِیُوَافِقَ الْوَضْعُ الطَّبْعَ

ترجمہ : ــــــ اور واجب یعنی مستحسن ہے اول یعنی موصل الی التصور کے مباحث کو مقدم کرنا دوم یعنی موصل الی التصدیق کے مباحث پر وضع کے اعتبار سے کیونکہ موصل الی التصور تصورات

ہیں اور موصل الی التصدیق، تصدیقات ہیں! اور تصور، تصدیق پر طبع کے اعتبار سے مقدم ہوتا ہے تو چاہیئے کہ اس پر وضع کے اعتبار سے مقدم ہو تاکہ وضع موافق طبع ہو جائے۔

تشریح: ——— قولہ[1] ای یستحسن:۔ اس تفسیر سے یہ اشارہ ہے کہ متن میں وجوب سے مراد وجوب عرفی ہے جو استحسان کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ منطق کے موضوع دو ہیں ایک موصل الی التصور جس کو معرف و قول شارح کہا جاتا ہے اور دوسرا موصل الی التصدیق جس کو حجت بھی کہا جاتا ہے اور معرف کا وجود چونکہ طبع و حقیقت کے اعتبار سے حجت کے وجود سے پہلے ہوتا ہے اس لئے بہتر ہوا پہلے معرف کو بیان کیا جائے پھر حجت کو تاکہ وضع یعنی ذکر طبع کے موافق ہو جائے کیونکہ مطابقت اگرچہ ضروری نہیں لیکن عقلاء کے نزدیک کارحسن و عمدہ سمجھا جاتا ہے

قولہ[2] لان الموصل:۔ موصل الی التصور، تصورات اس لئے ہیں کہ موصل قریب تصور کا حد و رسم ہے ظاہر ہے حد و رسم دونوں از قبیل تصورات ہیں خواہ دونوں مفرد ہوں یا مرکب تقییدی اور موصل بعید تصور کا کلیات خمسہ ہے ظاہر ہے کلیات خمسہ از قبیل تصورات ہیں اور موصل قریب تصدیق کا وہ حجت کے اقسام یعنی قیاس و استقراء و تمثیل ہے جو کہ قضیوں سے مرکب ہیں ظاہر ہے وہ از قبیل تصدیقات ہیں۔

قولہ[3] والموصل الی التصدیق:۔ سوال موضوع و محمول بھی تصدیق کا موصل ہیں لیکن وہ از قبیل تصدیقات نہیں حالانکہ جو تصدیق کا موصل ہے وہ از قبیل تصدیقات ہوتا ہے جواب تصدیق کا موصل جو از قبیل تصدیقات ہوتا ہے وہ موصل قریب ہے اور ظاہر ہے موضوع و محمول تصدیق کا موصل قریب نہیں بلکہ موصل بعید ہے۔

وَاِنَّمَا قُلْنَا التَّصَوُّرُ مُقَدَّمٌ عَلَى التَّصْدِيقِ طَبْعًا لِاَنَّ التَّقَدُّمَ الطَّبْعِيَّ هُوَ اَنْ يَكُوْنَ الْمُتَقَدِّمُ بِحَيْثُ يَحْتَاجُ اِلَيْهِ الْمُتَاَخِّرُ وَلَا يَكُوْنُ عِلَّةً تَامَّةً لَهٗ وَالتَّصَوُّرُ كَذٰلِكَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى التَّصْدِيْقِ

ترجمہ: ——— اور بے شک ہم نے کہا کہ تصور مقدم ہے تصدیق پر طبع کے اعتبار سے اس لئے کہ تقدم طبعی وہ ہے کہ متقدم اس طور پر ہو کہ متاخر اس کا محتاج ہو اور وہ اسکی علت تامہ نہ ہو اور تصور بہ نسبت تصدیق کے اسی طرح ہے

تشریح ——— قولہ[1] وانما قلنا:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تصور طبع کے اعتبار سے تصدیق پر مقدم ہے؟ جواب یہ کہ تقدم طبعی کہتے ہیں اس تقدم کو کہ متقدم اس طور پر ہو کہ متاخر اس کا محتاج ہو اور متقدم متاخر کے لئے علت تامہ نہ ہو اور وہ یہاں موجود ہے کہ تصدیق وجود میں تصور کا محتاج ہے کہ تصدیق تصور کے بغیر وجود میں نہیں آتی کیونکہ تصدیق کے لئے تین تصور کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ گذرا اور تصور تصدیق کے لئے علت تامہ نہیں ہے اس لئے کہ تصور کے وجود سے ہی تصدیق وجود میں نہیں آتی جس طرح دو کے لئے ایک کا ہونا ضروری ہے لیکن ایک کے وجود سے ہی دو کا ہونا ضروری نہیں

خیال رہے کہ تقدم کی چار قسمیں ہیں (۱) تقدم ذاتی۔ (۲) تقدم زمانی (۳) تقدم شرفی (۴) تقدم رتبی

تقدم ذاتی ان دو چیزوں کی صفت کو کہتے ہیں کہ جن میں سے ایک اپنے وجود میں دوسری کا محتاج ہو جیسے نماز پر طہارت کو اور قلم کی حرکت پر ہاتھ کی حرکت کو تقدم ذاتی ہے۔ تقدم زمانی ان دو چیزوں کی نسبت کو کہتے ہیں کہ ان میں سے ایک سابق ہو دوسری لاحق اور سابق لاحق کے ساتھ جمع نہ ہو سکے جیسے آج پر ایام ماضیہ کا تقدم زمانی ہے۔ تقدم شرفی ان دو چیزوں کی نسبت کو کہتے ہیں کہ جن میں سے ایک کو دوسری پر فضیلت حاصل ہو جیسے جاہل پر عالم کو اور حضرت عمر پر حضرت ابوبکر کو تقدم شرفی ہے۔ تقدم رتبی ان دو چیزوں کی نسبت کو کہتے ہیں کہ جن میں سے ایک کو دوسرے کی بہ نسبت کسی مخصوص چیز سے زیادہ قرب حاصل ہو جیسے صف اول کو صف ثانی پر۔ مقدمہ کو مسائل پر تقدم رتبی ہے تقدم رتبی کو تقدم وضعی بھی کہتے ہیں اسی کی ایک قسم تقدم ذکری بھی ہے پھر تقدم ذاتی کی دو قسمیں ہیں۔ تقدم طبعی۔ تقدم علی۔ تقدم طبعی اس تقدم ذاتی کو کہتے ہیں کہ متقدم کے وجود سے متاخر کا وجود لازم نہ ہو جیسے دو پر ایک کو تقدم طبعی ہے۔ تقدم علی اس تقدم ذاتی کو کہتے ہیں کہ متقدم کے وجود سے متاخر کا وجود لازم ہو جیسے وجود نہار پر طلوع شمس کو تقدم علی ہے۔

اَمَّا اَنَّهٗ[1] لَيْسَ عِلَّةً[2] لَهٗ فَظَاهِرٌ وَاِلَّا لَزِمَ مِنْ حُصُوْلِ التَّصَوُّرِ حُصُوْلُ التَّصْدِيْقِ مِنْهُ وَ٭

وَجُوبِ وُجُودِ المَعلُولِ عِندَ وجُودِ العلةِ وَاَمَّا[۳] اَنَّهُ يُحتَاجُ اِلَيهِ التَصدِيقُ فَلِاَنَّ كُلَّ تَصدِيقٍ لابُدَّ فِيهِ مِن ثَلاثِ تَصَوُّرَاتٍ تَصَوُّرُ المَحكُومِ عَلَيهِ اِمَّا بِذَاتِهِ اَو بِاَمرٍ صَادِقٍ عَلَيهِ وتَصَوُّرُ المحكومِ بِهِ كَذٰلِكَ وَتَصَوُّرُ الحُكمِ لِلعِلمِ الاَوَّلِي بِامتِنَاعِ الحُكمِ مِمَّن جَهِلَ اَحَدَ هٰذِهِ التَصَوُّرَاتِ

ترجمہ ——— لیکن تصور کا تصدیق کے لئے علت نہ ہونا ظاہر ہے ورنہ لازم آئیگا کہ تصور کے حصول سے ہی تصدیق حاصل ہو جائے۔ کیونکہ بدیہی ہے وجود علت کے وقت وجود معلول کا ضروری ہونا اور لیکن تصدیق تصور کا محتاج اس لئے ہے کہ ہر تصدیق میں تین تصوّرات کا ہونا ضروری ہے۔ ایک تصور محکوم علیہ خواہ بذاتہ ہو یا ایسے امر کے واسطے سے کہ اس پر صادق آئے اور دوسرا تصور محکوم بہ اسی طرح یعنی بذاتہ ہو یا ایسے امر کے واسطے سے جو کہ اس پر صادق آئے اور تیسرا تصور حکم کیونکہ جو شخص ان تینوں تصورات میں سے کسی ایک سے ناواقف ہو اس سے حکم کا امتناع ایک بدیہی امر ہے۔

تشریح: ——— قولہ[۱] اما انہ:۔ تقدم طبعی کی تعریف میں چونکہ دو امر گذرے ایک یحتاج الیہ المتاخر اور دوسرا ولا یکون علۃ تامۃ اور دونوں محتاج بیان ہیں اس لئے اس عبارت سے اس کی وضاحت بیان کی جاتی ہے لیکن امر دوم کو پہلے اس لئے بیان کیا گیا کہ اس کی تفسیر مختصر ہے جس کے لئے ایک تنبیہ کافی ہے اور مختصر بمنزلہ مفرد ہوتا ہے اور ظاہر ہے مفرد کا وجود مرکب سے پہلے ہوتا ہے اس لئے امر دوم کو پہلے بیان کیا گیا۔

قولہ[۲] علۃ لہ:۔ وجود تصدیق کے لئے تصور کا علت نہ ہونا اگرچہ ظاہر ہے اس کیلئے دلیل کی کوئی ضرورت نہیں لیکن تنبیہ ضروری ہے کہ تصور اگر تصدیق کے لئے علت تامہ ہو جائے تو تصور کے وجود سے ہی تصدیق کا وجود ضروری ہوگا کیونکہ وجود علت تامہ کے وقت وجود معلول کا تخلف محال ہے بلکہ ایسے وقت معلول کا وجود ضروری ولازم ہوگا حالانکہ وجود تصور کے وقت تصدیق کا ہونا کوئی ضروری نہیں چنانچہ ظن وشک کی تقدیر پر تصور موجود ہے لیکن تصدیق نہیں۔

قولہ[۳] واما انہ یحتاج:۔ یعنی تصدیق اپنے وجود میں تصور کا محتاج اس لئے ہے کہ ہر تصدیق

میں تین تصورات کا ہونا ضروری ہے (خواہ وہ تصدیق کا جزء ہوں یا خارج لازم) جن میں سے ایک تصور محکوم علیہ اور دوسرا تصور محکوم بہ اور تیسرا تصور حکم کیونکہ جو چیز معلوم ومتصور نہ ہو اس پر کوئی حکم عائد نہیں ہوتا اس لئے حکم کے لئے ضروری ہے پہلے ان تینوں کو جان لیا جائے۔

وَفِي[۱] هٰذَا الكَلَامِ قَد نَبَّهَ عَلىٰ فَائِدَتَينِ اَحَدُهُمَا[۲] اَنَّ اِستِدعَاءَ التَّصدِيقِ تَصَوُّرَ المَحكُومِ عَلَيهِ لَيسَ مَعنَاهُ اَنَّهُ يَستَدعِي لِتَصَوُّرِ المَحكُومِ عَلَيهِ بِكُنهِ[۳] الحَقِيقَةِ حَتّٰى لَو لَم يَتَصَوَّرِ حَقِيقَةَ الشَّيءِ لَامتَنَعَ الحُكمُ عَلَيهِ بَلِ المُرَادُ اَن يَستَدعِي تَصَوُّرَهُ بِوَجهٍ مَّا اِمَّا بِكُنهِ حَقِيقَتِهِ اَو بِاَمرٍ صَادِقٍ عَلَيهِ فَاِنَّا[۴] نَحكُمُ عَلىٰ اَشيَاءَ لَا نَعرِفُ حَقَائِقَهَا كَمَا نَحكُمُ عَلىٰ وَاجِبِ الوُجُودِ بِالعِلمِ وَالقُدرَةِ وَعَلىٰ شَبَحٍ نَرَاهُ مِن بَعِيدٍ بِاَنَّهُ شَاغِلٌ لِلحَيِّزِ المُعَيَّنِ فَلَو[۵] كَانَ الحُكمُ مُستَدعِيًا لِتَصَوُّرِ المَحكُومِ عَلَيهِ بِكُنهِ حَقِيقَتِهِ لَم يَصِحَّ مِنَّا اَمثَالُ هٰذِهِ الاَحكَامِ

ترجمہ ——— اور اس کلام میں مصنف نے دو فائدوں پر تنبیہ فرمایا ہے ان میں سے ایک یہ کہ تصدیق تصور محکوم علیہ کو مقتضی ہونے کا یہ معنی نہیں کہ وہ تصور محکوم علیہ بکنہ حقیقۃ کو مقتضی ہے یہاں تک کہ اگر حقیقت شئی کا تصور نہ کیا جائے تو اس پر حکم لگانا محال ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ اس کے تصور بوجہ ما کو مقتضی ہے بکنہ الحقیقہ ہو یا ایسے امر کے ذریعہ جو اس پر صادق ہو کیونکہ ہم ایسی چیزوں پر حکم لگاتے ہیں جن کی حقیقتوں کو نہیں جانتے چنانچہ واجب الوجود پر ہم علم وقدرت کا حکم لگاتے ہیں اور اس شبح پر حکم لگاتے ہیں جس کو ہم دور سے دیکھتے ہیں اس بات کا کہ وہ معین جگہ کو بھرنے والا ہے۔ پس اگر حکم تصور محکوم علیہ بکنہ حقیقۃ کو مقتضی ہوتا تو ہم سے ان احکام کی مثالیں صحیح نہ ہوتیں۔

تشریح: ——— قولہ[۱] وفی ہذا الکلام:۔ یعنی مصنف نے اپنے کلام تصور المحکوم علیہ اما بذاتہ او بامر صادق علیہ اور تصور الحکم للعلم الاولی بامتناع الحکم سے دو فائدوں پر تنبیہ فرمایا ہے۔ ایک تصور محکوم علیہ کی تعمیم اما بذاتہ او بامر صادق علیہ سے اور دوسرا او الحکم لامتناع الحکم میں حکم کی تکرار سے

قولہ[۲] احدہما:۔ فائدہ اول پر یہ تنبیہ ہے کہ تصور محکوم علیہ چونکہ عام ہے بذاتہ ہو یا

امرِ صادق کے ذریعہ اس لئے تصدیق جو تصورِ محکوم علیہ کو مقتضی ہے وہ بھی عام ہے اس کا یہ معنی نہیں کہ وہ تصورِ محکوم علیہ بکنہ حقیقتہ کو مقتضی ہے کہ شئ کا تصور اگر کنہ حقیقت کے ساتھ نہ ہو تو اس پر حکم لگانا محال ہو بلکہ مقصد یہ ہے کہ وہ اس کے تصور بوجہ ما کو مقتضی ہو عام ہے کنہ حقیقت کے ساتھ ہو یا امرِ صادق کے ذریعہ یہی حال تصورِ محکوم بہ کا ہے کہ تصدیق اس کے تصور بوجہ ما کو مقتضی ہے عام ہے وہ کنہ حقیقت کے ساتھ ہو یا امرِ صادق کے ذریعہ یعنی محکوم علیہ کے علاوہ محکوم بہ کا تصور بوجہ کافی ہے ذات کے ذریعہ ہو یا عرضیات کے ذریعہ ۔

قولہ[۳] بکنہ حقیقتہ : ۔ تصورِ شئ کی چار صورتیں ہیں (۱) تصور بالکنہ (۲) تصور بکنہہ (۳) تصور بالوجہ (۴) تصور بوجہہ ۔ تصور بالکنہ وہ ہے جس میں شئ کو حاصل کرنے کے لئے ذاتیات کو آلہ بنایا جائے جیسے انسان کو حیوان ناطق کے ذریعہ حاصل کرنا ۔ تصور بکنہہ وہ ہے جس میں نفس شئ عقل میں بذریعہ صورت حاصل ہو ۔ اور تصور بالوجہ وہ ہے جس میں شئ کو عرضیات کے ذریعہ حاصل کیا جائے جیسے انسان کو ضاحک وکاتب کے ذریعہ جاننا ۔ تصور بوجہہ وہ ہے جس میں شئ کو عرضیات سے حاصل کیا جائے مگر عرضیات کو آلہ ہونے سے قطع نظر کیا جائے

قولہ[۴] فانا نحکم ۔ یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ تصدیق شئ کے تصور بوجہ مّا کو کافی ہے دلیل کا خلاصہ یہ کہ شئ کا تصور اگر کنہہ حقیقت کے ساتھ ضروری ہو تو ایسی چیزوں پر حکم لگانا صحیح نہ ہوگا جو کنہ حقیقت کیساتھ معلوم نہ ہوں حالانکہ واقع اس کے خلاف ہے کیونکہ واجب الوجود کی حقیقت سے مخلوقات ناآشنا ہیں لیکن اس پر علم وقدرت وغیرہ کا حکم لگایا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے واجب الوجود عالم وقادر وحافظ وغیرہ ۔ اسی طرح اس شکل پر حکم لگایا جاتا ہے جو دور سے نظر آتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے الشئی المرئی موجودٌ ۔ قائمٌ ۔ جالسٌ وغیرہ وغیرہ ۔

قولہ[۵] فلو کان : ۔ یعنی اگر حکم کے لئے تصورِ محکوم بہ کنہ حقیقت کے ساتھ ضروری ہو تو اللّٰہُ عالمٌ کہنا محال ہونا چاہیئے اس لئے کہ اس میں محکوم علیہ اللّٰہ اسم جلالت ہے جس کی حقیقت کا تصور ناممکن ہے اسی طرح محکوم بہ یعنی عالم کا تصور بھی ناممکن ہے اس لئے کہ حکماء کے نزدیک صفات

واجب الوجود عین ذات باری تعالیٰ ہے اور جب اس کی ذات کا تصور کنہہ حقیقت کے ساتھ محال ہے تو صفت علم جو عین ذات باری تعالیٰ ہے اس کی حقیقت کا تصور بھی محال ہوگا جب کہ اللّٰہُ عالمٌ کہنا محال نہیں ہے ۔ پتہ چلا کہ حکم کے لئے محکوم علیہ ومحکوم بہ کا تصور بوجہ مّا ہی کافی ہے ۔

خیال رہے کہ تصدیق کے بجائے یہاں پر حکم بیان کیا گیا اس کی وجہ غالباً یہ اشارہ کرنا ہے کہ مناطقہ کے نزدیک تعبیر میں دونوں برابر ہیں یا یہ کہ ماقبل میں جو تصدیق ہے اس سے مراد حکم ہے یا یہ کہ تصورات کا مقتضی حقیقۃً حکم ہی ہے تصدیق نہیں ۔

وَثانیھما[۱] اَنَّ الحُکْمَ فیما بینھُم مَقُولٌ بالاِشتراکِ علیٰ معنیین احدُھما النِّسبۃُ الایجابیۃ وَالسلبیۃُ المتصوَّرۃُ بین شیئین وَثانیھما ایقاعُ تلک النسبۃِ الایجابیۃِ اَوانتزاعُھا فعنیٰ بالحکمِ حیثُ حکمَ بانّہٗ لابُدَّ فی التصدیقِ مِن تصوُّرِ الحکمِ النِّسبۃُ الایجابیۃُ وَالسلبیۃُ وَحیثُ قالَ لِامتناعِ الحکمِ ممّن جھلَ ایقاعَ النسبۃِ اَوانتزاعھا تنبیھاً علیٰ تغایرِ معنی الحکمِ وَالّا فانْ کانَ المرادُ بہٖ النِّسبۃَ[۲] الایجابیۃَ فی الموضعینِ لَم یکن لقولہٖ لِامتناعِ الحُکمِ مِمَّن جَھِلَ احدَ ھٰذہِ الاُمورِ معنیً اَوایقاعَ النسبۃِ فیھما فیلزمُ استدعاءُ التصدیقِ لتصوُّرِ الایقاعِ وھُو باطلٌ لِاَنّا اذا اَدرکنا اَنَّ النسبۃَ واقعۃٌ اَولیست بواقعۃٍ یحصلُ التصدیقُ وَیتوقَّفُ حصولُہٗ علیٰ تصوُّرِ ذلک الاِدراکِ

ترجمہ : ــــــــ اور دوسرا فائدہ یہ ہے کہ حکم منطقیوں کی اصطلاح میں بطور اشتراک دو معنوں پر بولا جاتا ہے ان میں سے ایک نسبت ایجابیہ وسلبیہ ہے جو دو چیزوں کے درمیان متصور ہوتی ہے اور دوسرا اس نسبت ایجابیہ کا ایقاع یا انتزاع ہے پس حکم سے مراد اس مقام میں جہاں مصنف نے فرمایا لابُدّ فی التصدیق من تصور الحکم نسبتِ ایجابیہ یا سلبیہ ہے اور جس جگہ مصنف نے فرمایا لامتناعِ الحکم ممن جہل، حکم سے مراد ایقاعِ نسبت اور انتزاع نسبت ہے ، تنبیہ کرتے ہوئے حکم کے معنی کے

مغایر ہونے پر ورنہ اگر حکم سے مراد دونوں جگہ نسبتِ ایجابیہ ہو تو مصنف کے قول لامتناعِ الحکم ممن جہل احد ہذہ الامور کا کوئی معنی نہ ہوگا یا اگر دونوں جگہ حکم سے مراد ایقاعِ نسبت ہے تو لازم آئے گا کہ تصدیق تصور ایقاع کا مقتضی ہو اور یہ باطل ہے اس لئے کہ جب ہم ادراک کریں کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں تو تصدیق حاصل ہو جائیگی اور اس کا حصول اس ادراک کے تصور پر موقوف نہ ہوگا۔

تشریح: ——— قولہ وثانیہما: ۔ مصنف کے کلام میں دوسرا اس فائدہ پر تنبیہ ہے کہ حکم منطقیوں کی اصطلاح میں اشتراکِ لفظی کے طور پر دو معنوں پر بولا جاتا ہے جن میں سے ایک نسبت ایجابیہ وسلبیہ ہے جو دو چیزوں کے درمیان متصور ہوتی ہے دوسرا اس نسبت ایجابیہ وسلبیہ کا ایقاع یا انتزاع ہے پس مصنف نے عبارت میں چونکہ دو جگہ حکم استعمال کیا ہے۔ اس لئے لا بد فی التصدیق من تصور الحکم میں حکم سے مُراد نسبتِ ایجابیہ وسلبیہ ہوگی اور لامتناع الحکم ممن جہل میں حکم سے مراد ایقاع نسبت یا انتزاع نسبت ہوگی کیونکہ اگر دونوں جگہ نسبت ایجابیہ وسلبیہ ہو تو مصنف کے قول لامتناع الحکم ممن جہل احد ہذہ الامور کا کوئی مطلب نہ ہوگا کیونکہ متن میں حکم اگر محکوم علیہ معطوف ہو تو عبارت یہ ہوگی لابد فی التصدیق من تصور الحکم ای النسبۃ الحکمیۃ لامتناع النسبۃ الحکمیۃ فی الواقع بدونِ تصورہا اور یہ باطل ہے اس لئے کہ نسبت حکمیہ کا تحقق اس کے تصور پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور اگر حکم معطوف ہو تصور محکوم علیہ پر تو عبارت یہ ہوگی لابد فی التصدیق من الحکم ای النسبۃ الحکمیۃ لامتناع النسبۃ الحکمیۃ فی الواقع بدونِ تصور النسبۃ الحکمیۃ ظاہر ہے یہ بھی فاسد ہے اس لئے کہ ثبوت قضیہ میں معتبر ہے تصدیق میں نہیں اور اگر حکم سے مراد دونوں جگہ ایقاعِ نسبت ہو تو لازم آئے گا کہ تصدیق تصور ایقاع کو مقتضی ہو حالانکہ یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ قضیہ میں جب یہ ادراک کیا جائے کہ نسبت واقع یا واقع نہیں تو اس سے تصدیق حاصل ہو جائے گی اور اس کا حصول اس ادراک کے تصور پر موقوف نہیں رہتا ہے۔

قولہ ایقاع تلک النسبۃ: ۔ ان دو کے علاوہ تیسری صورت یہ کہ حکم اول سے مُراد ایقاع ہے اور حکم دوم سے مراد نسبت حکمیہ ہے۔ شرح میں اس کو اس لئے بیان نہیں کیا گیا کہ اس تقدیر پر

یہ لازم آئے گا کہ تصور ایقاع تصدیق کا موقوف علیہ ہو جو باطل ہے

قولہ النسبۃ الایجابیہ: ۔ یہ خبر ہے کان فعل ناقص کی اور اس کا اسم المرادُ ہے! ور لفظ بہ میں ضمیر مجرور کا مرجع حکم ہے اور نسبۃ ایجابیہ کے بجائے یہاں نسبتِ حکمیہ کہنا چاہیئے کیونکہ حکم بمعنی نسبت ایجابیہ نہیں بلکہ نسبتِ حکمیہ ہے جو نسبتِ حکمیہ وسلبیہ دونوں کو شامل ہے۔ اور ایقاعُ النسبۃِ معطوف ہے نسبۃ ایجابیہ پر اور فیہما میں ضمیر تثنیہ کا مرجع موضعین ہے۔

قولہ لم یکن۔ یہ جزاء ہے ان کان المرادُ فعل شرط کی اور لم یکن اصل میں لم یکون تھا۔ واو یکون کا لم کی وجہ سے حذف ہوگیا اس کا اسم لفظ معنی ہے جو لقولہ لامتناع الحکم ممن جہلَ احد ہذہ الامور کے بعد واقع ہے معنی یہاں بمعنی مطلب ہے یا اس کی صفت لفظ صحیح ہے جو محذوف ہے۔ معنی کی نفی یہاں اس لئے کی گئی کہ اس کا فساد ظاہر ہے۔

فانْ قُلْتَ هٰذَا اِنَّمَا یَتِمُّ اِذَا کَانَ الحُکْمُ اِدْرَاکًا اَمَّا اِذَا کَانَ فِعْلًا فَالتَّصْدِیْقُ یَسْتَدْعِیْ تَصَوُّرَ الحُکْمِ لِاَنَّهٗ فِعْلٌ مِنَ الْاَفْعَالِ الْاِخْتِیَارِیَّةِ لِلنَّفْسِ وَالْاَفْعَالُ الْاِخْتِیَارِیَّةُ اِنَّمَا تَصْدُرُ عَنْهَا بَعْدَ شُعُوْرِهَا بِهَا وَالْقَصْدُ اِلٰی اِصْدَارِهَا فَوُصُوْلُ الْحُکْمِ مَوْقُوْفٌ عَلٰی تَصَوُّرِهٖ وَحُصُوْلُ التَّصْدِیْقِ مَوْقُوْفٌ عَلٰی حُصُوْلِ الْحُکْمِ فَحُصُوْلُ التَّصْدِیْقِ مَوْقُوْفٌ عَلٰی تَصَوُّرِ الْحُکْمِ عَلٰی اَنَّ الْمُصَنِّفَ فِیْ شَرْحِهٖ لِلْمُلَخَّصِ صَرَّحَ بِهٖ وَجَعَلَهٗ شَرْطًا لَا جُزْءًا لِلتَّصْدِیْقِ حَتّٰی لَا یَزِیْدَ اَجْزَاءُ التَّصْدِیْقِ عَلٰی اَرْبَعَةٍ

ترجمہ: ——— پس اگر آپ اعتراض کریں کہ یہ اس وقت تام ہوگا جب کہ حکم ادراک ہو لیکن اگر فعل ہو تو تصدیق تصور حکم کو مقتضی ہوگی کیونکہ حکم فعل ہے نفس کے افعال اختیاریہ میں سے اور افعالِ اختیاریہ نفس سے صادر ہوتے ہیں ان کا نفس کے شعور کرنے اور نفس کے صادر کرنے کے ارادہ کے بعد تو حصول حکم اس کے تصور پر موقوف ہے اور حصول تصدیق حصول حکم پر موقوف ہے لہٰذا حصولِ تصدیق

تصورِ حکم پر موقوف ہے علاوہ ازیں مصنف نے خود اپنی شرح ملخص میں اس کی صراحت کی ہے اور تصدیق کے لئے اس کو شرط قرار دیا ہے نہ کہ جزء تاکہ اجزاء تصدیق چار سے زیادہ نہ ہوں۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] فان قلت:۔ یہ اعتراض ہے دلیل مذکور پر کہ دونوں جگہ حکم سے مراد ایقاع نسبت لینے کی تقدیر پر تصدیق کا تصور ایقاع پر موقوف ہونا اس وقت باطل ہے جب کہ تصدیق کو از قسم ادراک کہا جائے جیساکہ جمہور حکماء کا مذہب ہے کہ اس تقدیر پر تصدیق کا ادراک نسبت کے ادراک پر موقوف ہونا لازم آتا ہے جو باطل ہے لیکن اگر تصدیق کو نفس کا فعل مانا جائے جیساکہ محققین کا قول ہے تو یہ چونکہ نفس کا فعل اختیاری ہے اور ہر فعل اختیاری کا وجود اس کے علم پر موقوف ہوتا ہے لہٰذا تصدیق کے موقوف بر ادراکِ ایقاع ہونے میں کوئی نقص لازم نہیں آتا خلاصہ یہ کہ دونوں جگہ حکم سے مُراد ایقاع ہونے کی تقدیر پر تصدیق تصورِ حکم کا مقتضی ہوگی وہ یوں حُصُولُ التصدیقِ مُوقوفٌ علٰی حصُولِ الحکمِ وحصُولِ الحکمِ مُوقوفٌ علٰی تصوُّرِ الحکمِ فحصولُ التصدیقِ موقوفٌ علٰی تصوُّرِ الحکم

قولہ[۲] فحصول:۔ شکل اول کی یہ ضرب اول ہے اگرچہ اس کا صغریٰ بعد میں مذکور ہے اور کبریٰ پہلے جب کہ برعکس یوں ہونا چاہیے یعنی حصُولُ التصدیقِ مُوقوفٌ علٰی حصُولِ الحکم وحصُولُ الحکمِ موقوفٌ علٰی تصوُّرِ الحکمِ فحصولُ التصدیقِ موقوفٌ علٰی تصوُّرِ الحکمِ۔

قولہ[۳] علٰی ان المصنف:۔ اعتراض مذکور کی یہ دوسری دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ کہ قطبی جو شرح ہے اس کے متن شمسیہ کا مصنف نجم الدین عمر نے کتاب ملخص کی شرح میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ تصدیق کے لئے حکم کا تصور شرط اور موقوف علیہ ہے جزء نہیں کیونکہ اگر جزء ہو تو اجزاء تصدیق چار سے زائد ہو جائیں گے۔

فنقولُ[۱] قولُہٗ لِاَنَّ کلَّ تصدیقٍ لابُدَّ فیہِ من تصوُّرِ الحکمِ یدُلُّ علٰی اَنَّ تصوُّرَ الحکمِ جزءٌ من اَجزاءِ التّصدیقِ فلوکانَ المرادُ بایقاعِ النسبۃِ فی الموضعَینِ لزادَ اجزاءُ التصدیقِ علٰی اربعۃٍ وَھُوَ مُصرِّحٌ بخلافہٖ قال[۲] الامامُ فی الملخّصِ کلُّ تصدیقٍ لابُدَّ فیہِ مِنْ ثلاثِ تصوُّراتٍ تصوُّرِ المحکُومِ علیہِ وبہٖ والحکمِ

ترجمہ: ـــــ تو ہم جواب میں کہیں گے مصنف کا قول کلُّ تصدیقٍ لابُدَّ فیہِ من تصورِ الحکمِ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تصورِ حکم اجزاءِ تصدیق میں سے ایک جزء ہے تو اگر دونوں جگہ ایقاعِ نسبت مراد ہو تو اجزاءِ تصدیق چار پر زائد ہو جائیں گے حالانکہ مصنف نے اس کے خلاف تصریح کی ہے۔ امام رازی نے اپنی کتاب ملخص میں کہا ہے کہ ہر تصدیق میں تین تصورات کا ہونا ضروری ہے تصورِ محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ اور تصور حکم۔

تشریح ـــــ قولہ[۱] فنقول:۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ حکم سے مراد اگر دونوں جگہ ایقاعِ نسبت ہو تو مصنف کے قول لابد فیہ من تصور الحکم سے یہ لازم آئے گا کہ اجزاءِ تصدیق چار سے زائد ہو جائیں گے یعنی تصورِ موضوع۔ تصورِ محمول۔ تصورِ نسبت تامہ حکم بمعنی ایقاع اور تصورِ حکم۔ کیونکہ وہ اس امر پر دال ہے کہ تصورِ حکم جزءِ تصدیق ہے حالانکہ مصنف نے شرح ملخص میں اس کے خلاف تصریح کر دی ہے۔

قولہ[۲] قال الامام:۔ اس عبارت سے بظاہر مصنف کے قول کی تائید ہے کیونکہ مصنف کا قول کلُّ تصدیقٍ لابد فیہ من تصور الحکم میں تصورِ حکم سے جزء ہونے پر دلالت کرتا ہے جس طرح امام کا قول ملخص میں کلُّ تصدیقٍ لابد فیہ من ثلاثِ تصوُّراتٍ تصورِ المحکوم علیہ وبہٖ والحکم جزء ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس کی دلالت اگر جزء ہونے پر نہ ہوتی تو ثلاث تصورات نہیں کہا جاتا! اس لئے کہ امام کے نزدیک حکم بمعنی ایقاع واذعان فعلِ اختیاری ہے اور فعلِ اختیاری تصور کے بعد ہی سرزد ہوتا ہے لہٰذا تصدیق کے لئے تصورِ حکم ضروری ہوا لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام کے قول کو نقل کرنے سے شارح کا مقصد فنقول الخ پر قیل فرق ما بین الخ سے اعتراض کر کے اس کا دفعیہ کرنا ہے گویا اس قول سے آنے والے اعتراض کی تمہید مقصود ہے۔

قِیْلَ[۱] فَرْقٌ مَا بینَ قَولِہٖ وَ قولِ المصنفِ ھٰھُنا لِاَنَّ الحکمَ فیما قالہُ الْاِمَامُ[۲] تصوُّرٌ لامحالۃَ بخلافِ ما قالہُ المصنفُ فانَّہٗ یجُوزُ اَنْ یکونَ قولُہٗ وَالحکمُ معطُوفاً علٰی تصوُّرِ المحکومِ علیہِ فح لَا یکونُ تصوُّراً کانَّہٗ قالَ ولابدَّ فی التّصدیقِ مِنَ الحُکمِ وغیرُ لازمٍ منہُ

أَنْ يَكُونَ تَصَوُّرًا أَوْ أَنْ يَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَى الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ فَحِ يَكُونُ تَصَوُّرًا

ترجمہ: ـــــ کہا گیا ہے کہ امام کے قول اور مصنف کے قول میں فرق ہے اس لئے کہ حکم امام کے قول میں لامحالہ تصور ہے برخلاف مصنف کے قول کے کہ جائز ہے مصنف کا قول والحکم تصور محکوم علیہ پر بھی معطوف ہو پس اس وقت حکم تصور نہ ہوگا گویا مصنف نے فرمایا "ولابد فی التصدیق من الحکم" جس سے تصدیق میں حکم کا تصور ہونا لازم نہیں آتا اور جائز ہے والحکم، محکوم علیہ پر بھی معطوف ہو پس اس وقت حکم تصور ہوگا۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] قیل فرق: - اس عبارت سے فنقول الخ پر اعتراض وارد ہے کہ مصنف کی تائید میں جو امام کا قول پیش کیا گیا ہے درست نہیں ہے اس لئے کہ امام کے قول اور مصنف کے قول میں فرق ہے اور وہ یہ کہ امام کے قول میں الحکم کا عطف المحکوم علیہ پر ہے اور حکم کا تصور ہونا متعین ہے۔ گویا اس میں یہ تصریح ہے کہ تصدیق میں معتبر تصور حکم ہے نفس حکم نہیں لہذا حکم اگر بمعنی ایقاع ہو تو تصدیق کے اجزاء چار سے زائد ہو جائیں گے برخلاف مصنف کے قول کہ اس میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ الحکم کا عطف تصور المحکوم علیہ پر ہو اور معنی یہ ہو لابد فیہ من الحکم۔ اس تقدیر پر حکم سے مراد اگر ایقاع وانتزاع نسبت ہو تو کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی اس لئے کہ اس تقدیر پر جزء تصدیق نفس حکم ہوا نہ کہ تصور حکم۔ تو اجزاء تصدیق چار سے زائد نہ ہوئے دوسرا احتمال یہ کہ الحکم کا عطف محکوم علیہ پر ہو اور معنی یہ ہو "لابد فیہ من تصور الحکم" اس تقدیر پر وہ خرابی لامحالہ لازم آئے گی جو تصدیق کے اجزاء اربعہ پر زائد ہونے پر بیان کی جاتی ہے۔

قولہ[۲] لامحالۃ لفظ محال بفتح میم باب نصر ینصر سے مصدر میمی ہے جو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونے کے معنیٰ میں آتا ہے اور وہ لا کا اسم ہے جو نکرہ مفردہ ہونے کی وجہ سے مبنی بر فتح ہے اس تقدیر پر اس کا معنی ضروری و لابدی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے لامحالۃ من الامر ضروری اس میں کوئی شک نہیں۔

وَفِيهِ[۱] نَظَرٌ لِأَنَّ قَوْلَهُ وَالْحُكْمُ لَوْ كَانَ مَعْطُوفًا عَلَى تَصَوُّرِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَلَا يَكُونُ الْحُكْمُ تَصَوُّرًا لَوَجَبَ أَنْ يَقُولَ لِامْتِنَاعِ الْحُكْمِ مِمَّنْ جَهِلَ أَحَدَ هٰذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ وَلَوْ صَحَّ[۲] حَمْلُ قَوْلِهِ أَحَدَ هٰذِهِ الْأُمُورِ عَلَى هٰذَا الظَّهَرَ الْفَسَادُ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ وَهُوَ أَنَّ اللَّازِمَ مِنْ ذٰلِكَ اسْتِدْعَاءُ التَّصْدِيقِ تَصَوُّرَ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَبِهِ وَالْمُدَّعٰى اسْتِدْعَاءُ التَّصْدِيقِ التَّصَوُّرَيْنِ وَالْحُكْمَ فَلَا يَكُونُ الدَّلِيلُ وَارِدًا عَلَى الدَّعْوٰى وَأَيْضًا ذِكْرُ الْحُكْمِ يَكُونُ ح مُسْتَدْرَكًا إِذِ الْمَطْلُوبُ بَيَانُ تَقَدُّمِ التَّصَوُّرِ عَلَى التَّصْدِيقِ طَبْعًا وَالْحُكْمُ إِذَا لَمْ يَكُنْ تَصَوُّرًا لَمْ يَكُنْ لَهُ دَخْلٌ فِي ذٰلِكَ

ترجمہ: ـــــ اور اس قیل میں نظر ہے کیونکہ مصنف کا قول والحکم اگر تصور محکوم علیہ پر معطوف ہو اور حکم تصور نہ ہو تو مصنف کو یہ کہنا ضروری تھا لامتناع الحکم ممن جہل احد ہذین الامرین یعنی حکم ممتنع ہے اس شخص سے جو ان دونوں امروں سے واقف نہ ہو اور اگر مصنف کے قول احد ہذہ الامور کو ہذین الامرین پر محمول کرنا صحیح ہو تو فساد دوسرے طریقہ سے ظاہر ہوگا اور وہ یہ کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ تصدیق تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ کو مقتضی ہو حالانکہ مدعیٰ یہ ہے کہ تصدیق ان دونوں کے تصور اور حکم کا مقتضی ہے پس دلیل دعویٰ پر وارد نہ رہے گی اور نیز اس وقت حکم کا ذکر لغو ہو جائے گا اس لئے کہ مقصود تصدیق پر تصور کے تقدم طبعی کو بیان کرنا ہے۔ اور حکم جب کہ تصور ہی نہ ہو تو اس میں اس کا کچھ دخل بھی نہ ہوا۔

تشریح ـــــ قولہ[۱] وفیہ نظر: - اعتراض مذکور محل نظر ہے یعنی مذکورہ بالا عبارت بجواز ان یکون قولہ والحکم معطوفاً علیٰ تصور المحکوم علیہ درست نہیں ہے اس لئے کہ الحکم کا عطف تصور المحکوم علیہ پر نہیں ہے کیونکہ دلیل میں لامتناع الحکم ممن جہل احد ہذہ الامور میں امور کو بصیغۂ جمع لکھا گیا ہے جو کم سے کم تین پر دلالت کرتا ہے اور تین پر دلالت اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ الحکم کا عطف المحکوم علیہ پر ہو اور حکم سے مراد نسبت تامہ ہو کیونکہ عطف اگر تصور المحکوم علیہ پر ہو صرف دو تصور ایک محکوم علیہ اور دوسرا المحکوم بہ کا تصور ہونا لازم آئے گا پس اس وقت لامتناع الحکم ممن جہل احد ہذین الامرین کو تثنیہ کے ساتھ کہنا ضروری ہے جب کہ ہذہ الامور صیغۂ جمع کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

قولہ[2] ولو صح: ۔ یعنی اعتراض مذکور کے جواب میں کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ اس فن میں چونکہ جمع کا صیغہ ما فوق الواحد پر بولا جاتا ہے اس لئے یہاں بھی احد ہذہ الامور سے مراد احد ہذین الامرین ہے لہذا اس حکم سے مراد تصور، حکم ہونے کا قرینہ نہ ہو بلکہ ممکن ہے حکم سے مراد ایقاع نسبت ہو مگر یہ جواب اس طرح رد کیا جائے گا کہ اس تقدیر پر تصدیق کا صرف دو تصوروں کو مقتضی ہونا لازم آئے گا یعنی اس طرح رد کیا جائے گا کہ اس تقدیر پر تصدیق کا تصورات ثلاثہ کے مقتضی ہونے کو بیان کرنا ہے یعنی محکوم علیہ۔ محکوم بہ اور نسبت تامہ کے تصور کو ۔ پس اس تقدیر پر مطلوب ثابت نہ ہوگا ۔ بلکہ دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ حکم کا ذکر بیکار ہو جائے گا اس لئے کہ مقصود تصدیق پر تصور کے تقدم طبعی کو بیان کرنا ہے اور جب حکم تصور ہی نہیں تو اس مطلوب میں حکم کا کوئی دخل بھی نہ ہوگا برخلاف اس تقدیر پر جب کہ موضع اول میں حکم سے مراد نسبت تامہ اور موضع دوم میں ایقاع نسبت ہو تو حکم کا ذکر بیکار نہ ہوگا ۔

قَالَ وَامَّا[1] المقالاتُ فثلٰثٌ وَالمقالۃُ الْاُوْلٰی فِی المفرداتِ وَفِیھَا اَرْبعۃُ فُصُولٍ اَلْفَصْلُ الْاَوَّلُ فِی الْاَلْفَاظِ دَلَالۃُ[2] اللفظِ علی المعنٰی بتوسطِ الوضعِ لَہٗ مُطابقۃٌ کَدلالۃِ الانسانِ علی الحیوانِ الناطقِ وبتوسطہٖ لما دخل فیہِ ذٰلکَ المعنٰی تضمُّنٌ کَدلالتہٖ علی الحیوانِ اَوْ علی النَّاطقِ فقط وبتوسطہٖ لما خرج عنہُ اِلتزامٌ کَدلالتہٖ علٰی قابلِ الْعِلْمِ وَصَنْعۃِ الکتابۃِ

ترجمہ: ــــــ مصنف نے فرمایا اور لیکن مقالات تو وہ تین ہیں پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں اور اس میں چار فصلیں ہیں پہلی فصل الفاظ کے بیان میں ۔ لفظ کی دلالت معنی پر ما وضع لہ کے توسط سے مطابقت ہے جیسے انسان کی دلالت حیوانِ ناطق پر اور اس کے توسط سے اس معنی کے لئے جو اسمیں داخل ہے تضمن ہے جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر اور اس کے توسط سے اس معنی کے لئے جو اس سے خارج ہیں التزام ہے جیسے انسان کی دلالت قابلِ علم اور صنعت کتابت پر ۔

تشریح: ــــــ قولہ[1] واما المقالات: ۔ رسالہ شمسیہ جو متن ہے وہ ایک مقدمہ اور تین مقالے اور ایک خاتمہ پر مرتب ہے ۔ مقدمہ ماہیات منطق اور بیان حاجت الیہ اور موضوع منطق پر شامل ہے اور جب ان تینوں کا بیان تفصیل سے گذر چکا تو اب مقالات کو بیان کیا جاتا ہے کہ وہ تین ہیں پہلا مقالہ مفردات کے بیان کے میں اور دوسرا قضایا اور ان کے احکام کے بیان میں اور تیسرا قیاس کے بیان میں لیکن پہلا مقالہ جو مفردات کے بیان میں ہے اس میں چار فصلیں ہیں پہلی فصل الفاظ کے بیان میں اور دوسری فصل معانی مفردہ کے بیان میں اور تیسری فصل مباحث کلی وجزئی کے بیان میں اور چوتھی فصل تعریفات کے بیان میں ۔

قولہ[2] دلالۃ اللفظ: ۔ دلالت کی چھ قسموں میں سے یہاں صرف اس کی ایک قسم دلالت لفظیہ وضعیہ کے اقسام کو بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں دلالتِ مطابقی ۔ تضمنی ۔ التزامی اس لئے کہ لفظ کی دلالت اگر ما وضع لہ کے توسط سے ہے تو مطابقی ہے جیسے انسان کی دلالت حیوانِ ناطق پر اور لفظ کی دلالت اگر اس امر کے توسط سے اس معنی کے لئے ہے جو اس میں داخل ہے تو تضمنی ہے جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر اور لفظ کی دلالت اس امر کے توسط سے اس معنی کے لئے ہے جو اس سے خارج ہے تو التزامی ہے جیسے انسان کی دلالت قابل علم اور صنعت کتابت پر

اَقولُ لَاشُغْلَ[1] للمنطقیِّ مِنْ حیثُ[2] ھُوَ منطقیٌّ بالْاَلفاظِ فَاِنَّہٗ یَبْحثُ عن الْقَوْلِ الشَّارِحِ وَالحُجَّۃِ وکیفیۃِ ترتیبھما وھولا یتوقفُ علی الْاَلفاظِ فَاِنَّ مَا یُوصِلُ اِلی التصوُّرِ لیس لفظُ الجنسِ وَالفصلِ بَلْ مَعْنَاھُمَا وکذٰلک مَا یُوصِلُ اِلی التصدیقِ مفھوماتُ القضایا لا الفاظُھا ولٰکن[3] لما توقَّفَ اِفادۃُ المعانی وَاِستفادتُھا علی الالفاظِ صارَ النظرُ فیھا مقصودًا بالعَرَضِ وَبالقصدِ الثانی ولما[4] کان النظرُ وَفیھا من حیثُ انَّھا دلائلُ المعانی قُدِّمَ الکلامُ فی الدلالۃِ

ترجمہ: ــــــ میں کہتا ہوں کہ منطقی کو الفاظ سے کوئی سروکار نہیں اس حیثیت سے کہ وہ منطقی ہے کیونکہ منطقی قول شارح اور حجت اور ان دونوں کی کیفیت ترتیب سے بحث کرتا ہے اور وہ الفاظ پر

موقوف نہیں کیونکہ تصور کا موصل ہے وہ لفظ جنس وفصل نہیں بلکہ ان دونوں کے معنی ہیں اسی طرح جو تصدیق کا موصل ہے وہ قضایا کے مفہومات ہیں ان کے الفاظ نہیں اور لیکن جب کہ معانی کا افادہ و استفادہ الفاظ پر موقوف ہے تو الفاظ میں نظر مقصود بالعرض اور بالقصد الثانی ہوئی اور جب الفاظ میں نظر اس حیثیت سے ہے کہ وہ معانی کے دلائل ہیں تو کلام کو دلالت کے بیان میں مقدم کیا گیا ۔

تشریح ——— قولہ[۱] لاشغلَ :۔ اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا ہے کہ الفاظ نا بحث بھی مقصود بالذات ہے کیونکہ وہ بھی مقالہ اولیٰ میں مذکور ہے اور مقالہ میں اسی کو بیان کیا جاتا ہے جو مقصود بالذات ہو ۔ حاصل ازالہ یہ کہ منطقی کو منطقی ہونے کی حیثیت سے الفاظ سے کوئی سروکار نہیں ہے کیونکہ وہ قول شارح وحجت اور ان دونوں کی کیفیت ترکیب سے بحث کرتا ہے اور وہ تمام الفاظ پر موقوف نہیں کیونکہ جو تصور کا موصل ہے وہ لفظ جنس وفصل نہیں ۔ بلکہ ان کے معنی ہیں اسی طرح جو تصدیق کا موصل ہے وہ قضیوں کے مفہومات ہیں ان کے الفاظ نہیں لیکن چونکہ دوسروں کو فائدہ پہونچانا اور دوسروں سے فائدہ حاصل کرنا الفاظ کے بغیر نہیں ہوتا ہے اس لئے منطقی الفاظ سے بحث کرتا ہے لہذا الفاظ پر اس کی نظر مقصود بالعرض اور قصد ثانی کے طور پر ہے ۔ مقصود بالذات اور قصد اول کے طور پر نہیں ! اور الفاظ کو معانی کے ساتھ چونکہ کافی اتصال ہے اس لئے بحث الفاظ کو مقالہ اولیٰ میں بیان کیا گیا ہے ۔

قولہ[۲] من حیثُ ھُوَ :۔ اس میں حیثیت کا اعتبار اس لئے کیا گیا ہے کہ منطقی جب نحوی بھی ہو اس کو الفاظ سے کام ہے لیکن اس حیثیت سے کہ وہ نحوی ہے اس حیثیت سے نہیں کہ وہ منطقی ہے

قولہ[۳] لکن لما توقف :۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ منطقی کو جب الفاظ سے کوئی کام نہیں تو وہ اس کی بحث کیوں کرتا ہے ؟ جواب یہ کہ اس کی بحث وہ اس لئے کرتا ہے کہ اس کے ذریعہ افادہ واستفادہ یعنی دوسروں کو فائدہ پہونچانا یا دوسروں سے فائدہ حاصل کرنا چونکہ الفاظ کے بغیر ناممکن ہے اس لئے منطقی الفاظ سے بحث کرتا ہے لہذا الفاظ کی طرف ان کی نظر بالعرض اور بالقصد الثانی ہے بالذات وبالقصد الاول نہیں ۔ سوال افادہ یا استفادہ جس طرح الفاظ سے ہوتا ہے اسی طرح کتابت واشارہ سے بھی الفاظ کی طرح کتابت واشارہ کی بحث کو بھی بیان کرنا چاہیئے ؟ جواب

کتابت واشارہ سے بھی اگرچہ افادہ یا استفادہ ہوتا ہے لیکن چونکہ ان کے اندر کافی دشواریاں ہوتی ہیں اس لئے ان کو بیان نہیں کیا گیا اور حدس سے بھی اگرچہ حکماء اشراقین کے نزدیک افادہ یا استفادہ ہوتا ہے لیکن وہ چونکہ صرف ایک جماعت کے ساتھ خاص ہے جب کہ مسائل منطق کی وضع تمام لوگوں کے فائدے کے لئے ہوتی ہے اس لئے اس کو بھی بیان نہیں کیا گیا ۔

قولہ[۴] ولما کان النظر :۔ یہ بھی جواب ہے اس سوال کا کہ بحث الفاظ کی وجہ تو معلوم ہو گئی لیکن بحث دلالت کی وجہ معلوم نہ ہو سکی ۔ اس کو بحث الفاظ سے پہلے کیوں بیان کی جاتی ہے ؟ جواب یہ کہ افادہ یا استفادہ بغیر دلالت کے ناممکن ہے کیونکہ الفاظ اگر معانی پر دلالت نہ کرے تو وہ اپنے دل کی باتوں کو ظاہر کرنے سے مجبور ہو جائے گا لہذا افادہ یا استفادہ اگرچہ صرف الفاظ پر موقوف ہے لیکن چونکہ الفاظ افادہ یا استفادہ کے لئے دلالت پر موقوف ہے اس لئے دلالت الفاظ کے لئے موقوف علیہ ہوئی اور موقوف علیہ موقوف پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اس لئے طبع کی مناسبت سے ذکر و وضع میں بھی بحث دلالت کو بحث الفاظ پر مقدم کیا گیا ۔

وھی[۱] کونُ الشئِ بحالۃٍ یلزمُ مِنَ العِلمِ بہٖ العِلمُ بشیئٍ آخرَ والشئُ الاوّلُ ھُوالدالُّ والثانی ھُوالمدلولُ والدّالُ[۲] اِن کانَ لفظاً فالدّلالۃُ لفظیۃٌ واِلّا فغیرُ لفظیۃٍ کدلالۃِ الخطِ والعقدِ والنصبِ والاشارۃِ ۔

ترجمہ : ——— اور وہ یعنی دلالت شئی کا اس حال میں ہونا ہے کہ اس کے علم سے شئی آخر کا علم حاصل ہو جائے اور شئی اول دال ہے اور شئی دوم مدلول اور اگر دال لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہے ورنہ غیر لفظیہ ہے جیسے خط وعقد ونصب واشارہ کی دلالت

تشریح : ——— قولہ[۱] وھی کون :۔ دلالت کہتے ہیں شئی کا اس حالت میں ہونا کہ اس شئی کے علم سے دوسری شئی کا علم لازم آئے چنانچہ دھواں کے علم سے آگ کا علم لازم آتا ہے تو دھواں دال ہوا اس میں آگ پر دلالت کرنے کی صفت ہے اور آگ مدلول لہذا دال و مدلول کی تعریف یہ ہوئی کہ دال وہ

ہے جس کے علم سے دوسری چیز کا علم لازم آئے اور مدلول وہ ہے جس کا علم کسی چیز کے علم سے لازم آئے۔

قولہ[۲] والدال: ۔ دال کے اعتبار سے دلالت کی دو قسمیں ہیں لفظیہ و غیر لفظیہ کیونکہ دال اگر لفظ ہو تو دلالتِ لفظیہ ہے جیسے لفظ غوث یا خواجہ کی دلالت اس کے مسمیٰ پر اور اگر دال لفظ نہ ہو تو وہ دلالت غیر لفظیہ ہے جیسے چہرے کی سرخی کی دلالت شرمندگی پر اور خطوط و عقود و نصب و اشارات کی دلالت ان کے مدلولات پر۔ یہاں صرف دوسری قسم کی مثال کو بیان کیا گیا۔ پہلی قسم کی اس لئے نہیں کہ اس کی مثالیں کثیر الوقوع ہونے کے علاوہ ما قبل میں گذر چکی ہیں برخلاف دوسری قسم کے کہ اس کی مثالیں نہیں گذری ہیں۔

وَالدَّلَالَةُ[۱] اللَّفْظِيَّةُ اِمَّا بِحَسْبِ جَعْلِ جَاعِلٍ وَهِيَ الْوَضْعِيَّةُ كَدَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ وَالْوَضْعُ[۲] هُوَ جَعْلُ اللَّفْظِ بِاِزَاءِ اللَّفْظِ اَوْ لَا وَهِيَ لَا يَخْلُو اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ بِحَسْبِ اِقْتِضَاءِ الطَّبْعِ[۳] وَهِيَ الطَّبْعِيَّةُ كَدَلَالَةِ اُحْ اُحْ عَلَى الْوَضْعِ فَاِنَّ طَبْعَ اللَّافِظِ يَقْتَضِيْ التَّلَفُّظَ بِهٖ عِنْدَ عُرُوْضِ الْوَجْعِ لَهٗ اَوْ لَا وَهِيَ[۴] الْعَقْلِيَّةُ كَدَلَالَةِ اللَّفْظِ الْمَسْمُوْعِ مِنْ وَرَاءِ الْجِدَارِ عَلَى وُجُوْدِ اللَّافِظِ

ترجمہ: ــــــ اور دلالت لفظیہ آیا جعل جاعل کی وجہ سے ہے تو وہ وضعیہ ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوانِ ناطق پر اور وضع لفظ کو معنی کے مقابلہ میں مقرر کرنا ہے یا دلالت اس کی وجہ سے نہیں ہے اور وہ خالی نہیں آیا دلالت اقتضا طبع کی وجہ سے ہے تو وہ طبعیہ ہے جیسے اُح اُح کی دلالت درد پر اس لئے کہ بولنے والے کی طبعیت اس کو درد کے عارض ہونے کے وقت اس کے تلفظ کا تقاضا کرتی ہے یا ایسی نہیں تو وہ دلالتِ عقلیہ ہے جیسے اس لفظ کی دلالت جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے بولنے والے کے وجود پر

تشریح: ــــ قولہ[۱] والدلالۃ: ۔ دلالت لفظیہ کہ جس کا دال لفظ ہے اس کی تین قسمیں ہیں وضعیہ طبعیہ۔ عقلیہ۔ دلیل حصر یہ کہ دلالت آیا جعل جاعل یعنی وضع واضع کی وجہ سے ہے یا نہیں اگر وضع واضع کی وجہ سے ہے تو وہ دلالت وضعیہ ہے، جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر اور لفظ زید کی دلالت ذات زید پر اور اگر دلالت وضع واضع کی وجہ سے نہیں ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں

آیا اقتضاء طبع کی وجہ سے ہے یا نہیں اگر اقتضاء طبع کی وجہ سے ہے تو وہ دلالت طبعیہ ہے جیسے لفظ اُح اُح کی دلالت سینہ کے درد پر اور اگر اقتضاء طبع کی وجہ سے نہیں تو دلالت عقلیہ ہے جیسے اس لفظ کی دلالت جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے بولنے والے کے وجود پر۔

قولہ[۲] والوضع: ۔ وضع کہتے ہیں کسی چیز کو دوسری چیز کے مقابلہ میں اس طرح خاص کر دینا کہ پہلی چیز کے جاننے سے دوسری چیز کا جاننا لازم آئے۔ پہلی چیز کو موضوع اور دوسری چیز کو موضوع لہٗ کہا جاتا ہے جیسے لفظ قلم کے جاننے سے خود قلم کا علم حاصل ہو جاتا ہے تو لفظ قلم موضوع اور خود قلم موضوع لہٗ ہوا

قولہ[۳] الطبع: ۔ طبع سے مراد عام ہے لافظ کی طبع ہو یا سامع کی یا لفظ کی اگر مراد لافظ کی طبع ہو تو معنی عام ہوگا کہ لافظ کی طبع مدلول کے عارض ہونے کے وقت دال کے تلفظ کو مقتضی ہے اور اگر سامع کی طبع ہو تو معنی یہ ہوگا کہ سامع کی طبع لفظ سننے کے وقت اس کے معنی کے سمجھنے کو مقتضی ہے اور اگر لفظ کی طبع ہو تو معنی یہ ہوگا کہ لفظ کی طبع مدلول کے پیش آنے کے وقت اس کے تلفظ کو مقتضی ہے۔ طبع مبدأ کے ان آثار کو کہا جاتا ہے جو شی کے ساتھ خاص ہو خواہ وہ آثار شعور وارادہ سے ہوں یا بلا شعور وارادہ،

قولہ[۴] وھی العقلیۃ: ۔ دلالت عقلیہ میں علاقہ ذاتیہ کا ہونا ضروری ہے اور علاقہ ذاتیہ علاقۂ تاثیر کو کہا جاتا ہے۔ اور علاقۂ تاثیر وہ ہے کہ دال و مدلول میں سے ایک علت ہو اور دوسرا معلول یا دونوں کسی تیسرے کے معلول ہوں اس طریقے سے علاقۂ تاثیر کی تین قسمیں ہو جائیں گی ایک یہ کہ معلول کی دلالت علت پر ہو جیسے دھواں کی دلالت آگ پر دوسری یہ کہ علت کی دلالت معلول پر جیسے آگ کی دلالت دھواں پر تیسری یہ کہ دونوں معلولوں میں سے ایک کی دلالت دوسرے پر ہو جیسے دھواں کی دلالت حرارت پر۔ دھواں اور حرارت دونوں آگ کے معلول ہیں۔

وَالْمَقْصُوْدُ[۱] هٰهُنَا هُوَ الدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ وَهِيَ[۲] كَوْنُ اللَّفْظِ بِحَيْثُ مَتٰى اُطْلِقَ فُهِمَ مِنْهُ مَعْنَاهُ لِلْعِلْمِ بِوَضْعِهٖ وَهِيَ اِمَّا مُطَابَقَةٌ اَوْ تَضَمُّنٌ اَوْ اِلْتِزَامٌ وَذٰلِكَ[۳] لِاَنَّ اللَّفْظَ اِذَا كَانَ دَالًّا بِحَسْبِ الْوَضْعِ عَلٰى مَعْنًى فَذٰلِكَ الْمَعْنَى الَّذِيْ هُوَ مَدْلُوْلُ اللَّفْظِ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ عَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اَوْ دَاخِلًا فِيْهِ اَوْ خَارِجًا عَنْهُ

ترجمہ: ـــــــ اور مقصود یہاں دلالتِ لفظیہ وضعیہ ہے اور وہ لفظ کا اس حیثیت سے ہونا کہ جب بھی وہ بولا جائے اس کے معنی علم بالوضع کی وجہ سے سمجھ لیا جائے اور وہ دلالت مطابقت ہے یا تضمن یا التزام اور وہ اس لئے کہ لفظ جب وضع کے اعتبار سے معنی پر دلالت کرے تو وہ معنی اس لفظ کا مدلول ہے وہ یا معنیٰ موضوع لہٗ کا عین ہے یا اس میں داخل ہے یا اس سے خارج ہے۔

تشریح: ـــــــ قولہ[1] والمقصود: ۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ دلالت کی جب چھ قسمیں ہیں تو مصنف نے ان کی صرف ایک قسم دلالت لفظیہ وضعیہ اور اس کی تقسیم پر اکتفا کیوں فرمایا؟ جواب یہ کہ منطق میں ان چھ دلالتوں میں سے مقصود صرف دلالتِ لفظیہ وضعیہ ہے کیونکہ افادہ واستفادہ یعنی استاذ کے سمجھانے اور شاگرد کے سمجھنے میں آسانی صرف اسی سے حاصل ہوتی ہے اور وہ اگرچہ دوسری دلالتوں سے بھی حاصل ہے لیکن ان میں کافی دشواریاں ہوتی ہیں اس لئے ان کو چھوڑ دیا گیا۔

قولہ[2] وھی کون: ۔ دلالت لفظیہ وضعیہ کی تعریف اگرچہ ما قبل میں دلیل حصر کے ضمن میں گذر چکی لیکن چونکہ یہاں اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے اس لئے دوبارہ اس کی تعریف بطور وضاحت بیان کی جاتی ہے کہ وہ دلالت ہے جس میں وضع کی وجہ سے کوئی لفظ اپنے معنیٰ کو بتائے تو وہ جب کہ مطلق بولا جائے تو اس سے اس کا معنی سمجھ لیا جائے اس کی تین قسمیں ہیں
(۱) دلالتِ مطابقی (۲) دلالت تضمنی (۳) دلالت التزامی۔

قولہ[3] وذلک لان: ۔ یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں خلاصہ اس کا یہ کہ لفظ جو اپنے معنی موضوع لہٗ پر دلالت کرتا ہے وہ اپنے معنی موضوع لہٗ کا عین ہے یا اس میں داخل ہے یا اس سے خارج اگر معنی موضوع لہٗ کا عین ہے تو وہ دلالت مطابقی ہے اور اگر اسمیں داخل ہے تو وہ دلالتِ تضمنی ہے اور اگر اس سے خارج لازم ہے تو وہ دلالتِ التزامی ہے۔ اس بیان سے ہر ایک کی تعریف معلوم ہوگئی کہ دلالت مطابقی وہ دلالت ہے جسمیں دال اپنے پورے معنی موضوع لہٗ پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت پورے معنیٰ حیوان ناطق پر اور دلالت تضمنی وہ دلالت ہے جسمیں دال اپنے جزء معنی موضوع لہٗ پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر اور دلالت التزامی وہ دلالت ہے جسمیں دال اپنے معنی موضوع لہٗ کے خارج لازم پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت صنعت کتابت اور قابل علم پر

فدلالۃ اللفظ على معناہ بواسطۃ ان اللفظ موضوع لذلک المعنی مطابقۃ[1] کدلالۃ الانسان علی الحیوان الناطق فان الانسان انما یدل علی الحیوان الناطق لاجل انہ موضوع للحیوان الناطق ودلالتہ[2] علی معناہ بواسطۃ ان اللفظ موضوع لمعنی دخل فیہ ذلک المعنی المدلول للفظ تضمن کدلالۃ الانسان علی الحیوان او الناطق فان الانسان انما یدل علی الحیوان الناطق لاجل انہ موضوع للحیوان الناطق وھو معنی دخل فیہ الحیوان او الناطق الذی ھو مدلول اللفظ ودلالتہ[3] علی معناہ بواسطۃ ان اللفظ موضوع لمعنی خرج عنہ ذلک المدلول التزام کدلالۃ الانسان علی قابل العلم ودلالتہ علی معناہ بواسطۃ ان اللفظ موضوع للحیوان الناطق وقابل العلم وصنعۃ الکتابۃ خارج عنہ ولازمہ

ترجمہ: ـــــــ پس لفظ کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطہ سے ہے کہ لفظ اس معنی کے لئے موضوع ہے مطابقت ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر کہ لفظ انسان حیوان ناطق پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے اور اس کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے ہے کہ لفظ ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جو معنی مدلول موضوع لہٗ میں داخل ہے۔ دلالت تضمنی ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر کہ لفظ انسان حیوان اور ناطق پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کیلئے موضوع ہے اور وہ معنی ہے جس میں حیوان یا ناطق داخل ہے جو کہ وہ لفظ کا مدلول ہے اور لفظ انسان کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطہ سے ہے کہ لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس سے وہ معنی مدلول خارج ہے۔ دلالت التزامی ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت قابل علم اور صنعت کتاب پر کیونکہ لفظ انسان کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے ہے کہ لفظ حیوان ناطق کیلئے موضوع ہے اور قابل علم وصنعت کتاب اس سے خارج اور اس کا لازم ہیں۔

تشریح :۔ ـــــ قولہ[۱] فدلالۃ اللفظ:۔ تینوں دلالتیں جو حصر میں ضمناً مذکور تھیں یہاں ان ہی کو صراحۃً بیان کیا جاتا ہے کہ لفظ کی دلالت جو معنی پر ہے اگر اس واسطے سے ہے کہ لفظ اس معنی کیلئے موضوع ہے تو وہ دلالت مطابقی ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر اس واسطے سے ہے کہ وہ حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے۔

قولہ[۲] کدلالۃ الانسان :۔ دلالت مطابقی کی یہ مثال تسامح پر مبنی ہے کیونکہ لفظ انسان کا موضوع لہ حیوان ناطق نہیں بلکہ ایک ایسا امر مجمل ہے جس کی تعبیر فارسی میں آدمی سے کی جاتی ہے جو مفہوم حیوان ناطق کا غیر ہے اس لئے کہ لفظ انسان سے کبھی صرف آدمی سمجھا جاتا ہے مفہوم حیوان ناطق نہیں ہکذا قال العلامہ جند۔

قولہ[۳] ودلالتہ :۔ یعنی لفظ کی دلالت اگر معنی پر اس واسطے سے ہو کہ لفظ ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں وہ معنی مدلول داخل ہے تو وہ دلالت تضمنی ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر کہ لفظ انسان حیوان ناطق پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور یہ وہ معنی ہے جس میں حیوان یا ناطق داخل ہے۔

قولہ[۴] دلالتہ علی :۔ یعنی لفظ کی دلالت معنی پر اگر اس واسطے سے ہو کہ لفظ ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے جس سے وہ معنی مدلول خارج ہے تو وہ دلالت التزامی ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت قابل علم اور صنعت کتابت پر کہ لفظ انسان ان دونوں پر اس واسطے سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور قابل علم اور صنعت کتابت اس سے خارج و لازم ہیں۔

امّا تسمیۃ الدلالۃِ الاُولیٰ[۱] بالمطابقۃِ فلِاَنَّ اللفظَ مُطابِقٌ ای مُوافِقٌ لتمامِ[۲] ما وُضِعَ لہٗ مِنْ قولِہم طابَقَ النعلُ بالنعلِ اِذا توافقتا وامّا تسمیۃُ[۳] الدلالۃِ الثانیۃِ بالتضمنِ فلانَ جُزءَ المعنیٰ الموضوعِ لہٗ داخلٌ فی ضمنِہٖ فھی دلالۃٌ علیٰ ما فی ضِمنِ المعنیٰ الموضوعِ لہٗ وامّا[۴] تسمیۃُ الدلالۃِ الثالثۃِ بالالتزامِ فلِاَنَّ اللفظَ لایدُلُّ علیٰ کلِّ اَمرٍ خارجٍ عَنْ معناہُ الموضوعِ لہٗ بل علی الخارجِ اللازمِ لہٗ

ترجمہ :۔ ـــــ لیکن پہلی دلالت کا نام مطابقت اسلئے ہے کہ لفظ مطابق یعنی موافق ہے تمام ما وضع لہ کا وہ مشتق ہے اہل عرب کے قول طابق النعل بالنعل سے جبکہ دونوں جوتا ایک دوسرے کے موافق ہوں اور لیکن دوسری دلالت کا نام تضمن اسلئے ہے کہ معنی موضوع لہ کا جزء اس کے ضمن میں داخل ہے پس وہ اس امر پر دلالت کرتا ہے جو معنی موضوع لہ کے ضمن ہے اور لیکن تیسری دلالت کا نام التزام اس لئے ہے کہ لفظ ہر ایسے امر پر دلالت نہیں کرتا جو معنی موضوع لہ سے خارج ہے بلکہ اس خارج پر جو اس کا لازم ہیں۔

تشریح :۔ ـــــ قولہ[۱] اما تسمیۃ الدلالۃ :۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ پہلی دلالت کو دلالت مطابقی کیوں کہا جاتا ہے؛ جواب یہ کہ وہ چونکہ تمام معنی موضوع لہ کے مطابق و موافق ہوتا ہے اس لئے اس کو دلالت مطابقی کہا جاتا ہے کیونکہ وہ مشتق ہے طابق النعلُ بالنعلِ سے۔ یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ دونوں نعل یعنی جوتا ایک دوسرے کے موافق و مطابق ہو جائے۔

قولہ[۲] بالمطابقۃ :۔ لغت کی مشہور کتاب تاج میں مطابقت کا معنی ہے باکسی موافقت کردن اور تضمنی کا معنی ہے درمیان خویش آوردن اور التزام کا معنی ہے در بر گرفتن۔ تینوں دلالتیں چونکہ ان لغوی معنوں پر مشتمل ہیں اسلئے ان دلالتوں کا نام تسمیۃ المسبب باسم السبب کے قبیل سے ان الفاظ کے ساتھ رکھا جاتا ہے۔

قولہ[۳] لتمام ما وضع :۔ جو معنی لفظ تمام کا ہے وہی لفظ جمیع کا ہے لیکن چونکہ لفظ جمیع سے ترکیب مستفاد ہوتی ہے اس لئے یہاں پر لفظ تمام کہا گیا ہے جمیع نہیں تاکہ لفظ اللہ کی وہ دلالت جو اپنے معنی پر ہوتی ہے مطابقی ہونے سے خارج نہ ہو جائے لیکن لفظ جمیع سے ترکیب مستفاد اس طریقے سے ہوتی ہے کہ اس میں کثرت کا بالقوۃ یا بالفعل محیط ہونا ضروری ہے، وہ لفظ تمام میں نہیں ہے۔ کیوں کہ تمام نقص کے مقابل آتا ہے اور جمیع بعض کے مقابل۔ اسی وجہ سے رب قدیر کو تام الوجود کہا جاتا ہے کہ وہ ناقص نہیں ہے۔ جمیع الوجود نہیں! ۔ اس لئے کہ اس تقدیر پر اس کیلئے بعض ہونا لازم آتا ہے اور بعض کیلئے جسم لازم ہے اور جسم کیلئے حدوث لازم! اور ظاہر ہے حدوث شان واجب

کے خلاف ہے۔

قولہ[۴] واما تسمیۃ :۔ یہ بھی جواب ہے اس سوال کا کہ دوسری دلالت کو دلالت تضمنی کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ وہ چونکہ معنی موضوع لہ کا جز ہے اور اس کے ضمن میں داخل ہوتا ہے اس لئے اس کو دلالت تضمنی کہا جاتا ہے کیونکہ وہ دلالت ہے ایسے معنی پر جو معنی موضوع لہ کے ضمن میں پائی جاتی ہے جیسا کہ مثال مذکور سے واضح ہے۔

قولہ[۵] تسمیۃ الدلالۃ :۔ یہ بھی اس سوال کا جواب ہے کہ تیسری دلالت کو دلالت التزامی کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ لفظ چونکہ اس میں ہر ایسے امر پر دلالت کرتا ہے جو معنی موضوع لہ سے خارج ہو بلکہ اس امر خارج پر دلالت کرتا ہے جو معنی موضوع لہ کیلئے لازم ہو اس لئے اس کو دلالت التزامی کہا جاتا ہے

---

[۱] وَانما قیّدَ حدودُ الدلالاتِ الثلاثِ بتوسّطِ الوضعِ لِانّہٗ لو لم یقیّدْ بہٖ لانتقضَ حدُّ بعضُ الدلالاتِ بِبعضِہا وذٰلکَ[۲] لجوازِ اَنْ یکونَ للفظِ مشترکًا بینَ الجزءِ والکلِ کالامکانِ فانّہٗ موضوعٌ للامکانِ الخاصِ وہو سلبُ الضرورۃِ عنِ الطرفینِ وللامکانِ العامِ وسلبُ الضرورۃِ عن احدِ الطرفینِ واَنْ یکونَ اللفظُ مشترکًا بینَ الملزومِ واللازمِ کالشمسِ فانّہٗ موضوعٌ للجرمِ وللضوءِ ویتصوّرُ من ذٰلکَ صُوَرٌ اَربعٌ الاُولٰی اَنْ یُطلَقَ لفظُ الامکانِ ویُرادُ بہِ الامکانُ العامُ والثانیۃُ اَنْ یُطلقَ ویُرادُ بہِ الامکانُ الخاصُ والثالثۃُ اَنْ یُطلقَ لفظُ الشمسِ ویعنی بہِ الجرمُ الذی ہوَ الملزومُ والرابعۃُ اَنْ یُطلقَ ویعنی بہِ الضوءُ اللازمُ۔

ترجمہ :۔ —— اور بے شک مصنف نے تینوں دلالتوں کی تعریفوں کو توسط وضع کے ساتھ مقید فرمایا ہے کیونکہ اس قید کے ساتھ اگر مقید نہ فرماتے تو بعض دلالتوں کی تعریف بعض دلالتوں کے ساتھ ٹوٹ جاتی اور وہ اس وجہ سے کہ جائز ہے لفظ جزء و کل کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ امکان کہ وہ امکان خاص کیلئے موضوع ہے اور امکان خاص وہ ضرورت کا سلب ہے طرفین سے اور یہ بھی

جائز ہے لفظ ملزوم و لازم کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ شمس کہ وہ جرم اور ضوء یعنی جسم اور روشنی کیلئے موضوع ہے اور اس سے چار صورتیں نکلتی ہیں پہلی صورت یہ کہ لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے اور دوسری صورت یہ کہ لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے اور تیسری صورت یہ کہ لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم یعنی جسم مراد لیا جائے جو کہ وہ ملزوم ہے اور چوتھی صورت یہ کہ لفظ امکان بولا جائے اور اس سے ضوء یعنی روشنی مراد لیا جائے جو کہ وہ لازم ہے

تشریح :۔ —— قولہ[۱] وانما قید۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مذکورہ بالا تینوں دلالتوں کی تعریفوں کو توسط وضع کی قید کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ جواب یہ کہ ان تعریفوں کو اگر توسط وضع کی قید کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو ایک تعریف دوسری تعریف سے ٹوٹ جائے گی لہذا تعریف نہ جامع رہے گی اور نہ مانع :۔

قولہ[۲] وذلک۔ یہ دلیل ہے اس دعوے کی کہ توسط وضع کی قید کے ساتھ اگر مقید نہ کیا جائے تو ایک تعریف دوسری تعریف سے منقوض ہو جائے گی دلیل کا حاصل یہ کہ مثلاً جائز ہے ایک لفظ ایسا ہو جو جزء اور کل کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ امکان موضوع ہے امکان خاص اور امکان عام کیلئے اور امکان خاص کہتے ہیں ضرورت کے سلب کو دونوں جانب سے اور امکان عام کہتے ہیں ضرورت کے سلب کو ایک جانب سے اسی طرح مثلاً جائز ہے ایک لفظ ایسا ہو جو ملزوم و لازم کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ شمس موضوع ہے جرم اور ضوء کیلئے لہذا اس سے چار صورتیں برآمد ہوں گی پہلی یہ کہ لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے اور دوسری یہ کہ لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے اور تیسری یہ کہ لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم مراد لیا جائے اور چوتھی یہ کہ لفظ شمس بولا جائے اور اس سے ضوء مراد لیا جائے۔ یہ تمہید ہے آگے اصل بحث ملاحظہ کیجئے۔

قولہ[۳] للضوء۔ شمس کا اطلاق ضوء پر عرب کی اس مثال میں ہے وَقعتُ الشمسُ

من الكوة یعنی کھڑکی سے روشنی اتری۔ فقہ کی کتابوں میں ہے وقتُ العَصرِ مالَمْ تتغیّر الشمسُ یعنی عصر کا وقت اس وقت تک ہے جب تک روشنی متغیر نہ ہو ظاہر ہے اطلاق میں اصل حقیقت ہوتی ہے تو شمس بمعنی ضوء ہونا مجاز نہیں بلکہ حقیقت ہے

قولہ یتصوّر۔ معروف ومجہول دونوں پڑھا جاسکتا ہے وہ مشتق ہے تصور سے جس کا معنی ہے صورت بستن وچیزیرا صورت کردن باخویشتن۔ صُوَر فاعل ہے یتصور فعل کا وہ جمع ہے صورة بالضم کی اور وہ بمعنی شکل ونوع ہے لیکن یہاں اس سے مراد عام چیز ہے۔

وَاِذا تحققت ہٰذہ الصور فنقولُ لولَم یقیدْ حَدُّ دلالةِ المطابقةِ بقیدِ توسّطِ الوضعِ لانتقض بدلالة التضمنِ والالتزامِ اَمّا الانتقاضُ بدلالةِ التضمّنِ فلانّہ اذا اُطلِقَ لفظُ الامکانِ واُرِیدَ بہ الامکانُ الخاصُّ کان دلالتہ علی الامکانِ الخاصِ مطابقةً وعلی الامکانِ العامِ تضمنًا ویصدقُ علیہا انّہا دلالةُ اللفظِ علی المعنیٰ الموضوعِ لہ لانّ الامکانَ العامَ مما وضع لہ ایضًا لفظُ الامکانِ فیدخلُ فی حدِ دلالةِ المطابقةِ دلالةُ التضمنِ فلا یکونُ مانعًا واِذا قیّدناہ بتوسّطِ الوضعِ خرجتْ تلک الدلالةُ عنہ لانّ دلالةَ لفظِ الامکانِ علی الامکانِ العامِ فی تلک الصّورةِ واِنْ کانتْ دلالةُ اللفظِ علی ما وُضِعَ لہ ولکنْ لیستْ بواسطةِ اَنَّ اللفظَ موضوعٌ للامکانِ العامِ لتحققہا وانْ فرضنا انتفاءَ وضعِہ بازائہ بل بواسطةِ اَنَّ اللفظَ موضوعٌ للامکانِ الخاصِ الذی یدخلُ فیہ الامکانُ العامُ

ترجمہ :۔ ـــــ اور جب یہ صورتیں متحقق ہوگئیں تو ہم کہیں گے کہ دلالت مطابقت کی تعریف کو اگر توسط وضع کی قید کے ساتھ مقید کیا جائے تو وہ دلالت تضمن والتزام سے منقوض ہو جائے گی لیکن دلالت تضمنی سے اس لئے کہ جب لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے تو اسکی دلالت امکان خاص پر مطابقت ہوگی اور امکان عام پر تضمن؛ اور اس پر یہ

صادق آئے گا کہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ پر ہے کیونکہ امکان عام اس میں سے ہے کہ لفظ امکان کو اس کیلئے بھی وضع کیا گیا ہے لہذا دلالت مطابقت کی تعریف میں دلالت تضمنی داخل ہو جائے گی پس دلالت مطابقت کی تعریف مانع نہ ہوگی اور جب ہم نے اس کو توسط وضع کی قید سے مقید کر دیا ہے تو دلالت تضمنی اس تعریف سے خارج ہوگئی اس لئے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس صورت میں اگرچہ لفظ کی دلالت ما وضع لہ پر ہے لیکن اس واسطے سے نہیں کہ لفظ امکان عام کیلئے وضع کیا گیا ہے امکان کی دلالت متحقق ہونے کی وجہ سے امکان عام پر اگر ہم امکان عام کے مقابلہ میں امکان کے وضع کی نفی فرض کرلیں بلکہ اس واسطے سے کہ لفظ موضوع ہے امکان خاص کیلئے کہ اس میں امکان عام داخل ہے۔

تشریح :۔ قولہ واذا تحققت :۔ تمہید میں جو چار صورتیں مذکور ہوئیں ان کو گوش گذار کرنے کے بعد یہ کہا جائے کہ دلالت مطابقت کی تعریف کو اگر توسط وضع کی قید سے مقید نہ کیا جائے تو وہ دلالت تضمن اور دلالت التزام سے منقوض ہو جائے گی لیکن دلالت تضمن سے جو منقوض ہوگی اس کی دلیل یہ ہے کہ جائز ہے ایک لفظ ایسا ہو جو جزء اور کل کے درمیان مشترک ہو جیسا لفظ امکان کا ایک معنی موضوع لہ امکان خاص ہے یعنی ضرورت کا سلب دونوں جانب سے۔ اور دوسرا معنی موضوع لہ امکان عام ہے یعنی ایک جانب سے ضرورت کا سلب لہذا امکان عام میں دو اعتبار ہوگئے ایک موضوع لہ ہونے کا اور دوسرا موضوع لہ کے جزء ہونے کا۔ امکان کا معنی امکان عام ہونا تو ظاہر ہے لیکن امکان سے امکان عام کا معنی جزء ہونے کی حیثیت سے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ امکان خاص میں ضرورت کا سلب دونوں جانب سے ہوتا ہے کہ اس میں دو سلب پائے جاتے ہیں اور امکان عام میں ایک سلب۔ اور ظاہر ہے ایک سلب دو سلب کا جزء ہے لہذا امکان خاص کل ہوا اور امکان عام جزء تو اگر لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے تو اس تقدیر پر لفظ امکان کی دلالت امکان خاص پر مطابقی ہوگی کیونکہ لفظ کی دلالت اپنے معنی موضوع لہ پر ہے اور امکان کی دلالت امکان عام پر بھی جزء معنی موضوع لہ

ہونےکی وجہ سے ہوگی تو دلالت تضمنی بھی پائی جائے گی ساتھ ہی یہ بھی صادق آئے گا کہ امکان کی دلالت اپنے معنی موضوع لہٗ پر ہے تو دلالت مطابقی کی تعریف میں دلالت تضمنی بھی داخل ہو جائے گی لیکن اگر توسط وضع کی قید کا لحاظ کر لیا جائے تو دلالت مطابقی کی تعریف سے دلالت تضمنی خارج ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اگرچہ اس طور پر ہے کہ لفظ کی دلالت ما وضع لہٗ پر ہے لیکن اس واسطے سے نہیں کہ لفظ امکان عام کیلئے موضوع ہے بلکہ اس واسطے سے کہ لفظ امکان خاص کیلئے موضوع ہے جس میں امکان عام داخل ہے۔

قولہ لتحققھا :۔ اس کی ضمیر مونث کا مرجع دلالۃ الامکان ہے اصل عبارت یہ ہے لتحقق دلالۃ الامکان علی الامکان العام اذا اطلق علی الامکان العام یعنی امکان کی دلالت امکان عام پر متحقق ہونے کی وجہ سے جبکہ امکان کا اطلاق امکان عام پر کیا جائے۔

قولہ وان فرضنا :۔ اس میں اِنْ وصلیہ ہے، حرف شرط نہیں کہ اس کیلئے جزاء لازم ہو اور بل بواسطۃ ان اللفظ الخ کا تعلق ماقبل لیست بواسطۃ ان اللفظ الخ سے ہے معنی یہ ہیکہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ امکان عام کیلئے موضوع ہے بلکہ اس واسطے سے ہے کہ لفظ امکان، امکان خاص کیلئے موضوع ہے جس میں امکان عام داخل ہے۔

وأمّا الانتقاض بدلالة الالتزام فلأنّه إذا أُطلق لفظ الشمس وعُني به الجرم كان دلالته عليه مطابقةً وعلى الضوء التزاماً مع أنّه يصدق عليها أنّها دلالة اللفظ على ما وُضع له فلو لم يقيد حدّ دلالة المطابقة بتوسّط الوضع دخلت فيه دلالة الالتزام ولمّا قيّد به خرجت عنه تلك الدلالة لأنّ تلك الدلالة وإن كانت دلالة اللفظ على ما وُضع له إلّا أنّها ليست بواسطة أنّ اللفظ موضوع له لأنّا لو فرضنا أنّه ليس بموضوع للضوء كان دالاً عليه بتلك الدلالة

بل بسبب وَضْعِ اللّفظ للجرم الملزوم۔

ترجمہ :۔ اور لیکن دلالت مطابقت کی تعریف دلالت التزام سے اس لئے منقوض ہوگی کہ جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی دلالت جرم پر مطابقت ہوگی اور ضوء پر التزام ہوگی باوجودیکہ اس پر یہ صادق آئے گا کہ لفظ کی دلالت ما وضع لہٗ پر ہے تو اگر دلالت مطابقت کی تعریف کو توسط وضع سے مقید نہ کیا جائے تو اس تعریف میں دلالت التزام داخل ہو جائے گی اور جب تعریف کو توسط وضع کی قید سے مقید کر دیا گیا تو اس سے دلالت التزام خارج ہو جائے گی کیونکہ دلالت التزام اگرچہ لفظ کی دلالت ما وضع لہٗ پر ہے مگر وہ اس واسطے سے نہیں کہ لفظ موضوع ہے ضوء کیلئے اسلئے کہ اگر ہم فرض کریں کہ لفظ شمس ضوء کیلئے موضوع نہیں تو لفظ شمس ضوء پر دلالت التزام ہوگی بلکہ اس سبب سے کہ لفظ وضع کیا گیا ہے اس جرم کے لئے جو اس کا ملزوم ہے۔

تشریح :۔ **قولہ واما الانتقاض** ۔ یعنی دلالت مطابقت کی تعریف دلالت التزام سے منقوض ہوگی وہ اس طرح کہ مثلاً لفظ شمس کے دو معنی موضوع لہٗ ہیں ایک ضوء بمعنی روشنی اور دوسرا جرم بمعنی سورج کا ٹکیہ۔ ظاہر ہے سورج کے ٹکیہ اور روشنی میں علاقہ لزوم موجود ہے۔ روشنی لازم اور سورج کا ٹکیہ ملزوم تو اگر لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی دلالت جرم پر مطابقت ہوگی اور ضوء پر التزام! لیکن یہ ضوء پر بھی صادق آتا ہے لفظ کی دلالت ما وضع لہٗ پر ہے لہذا ضوء میں دونوں لحاظ ہوتے ایک لحاظ سے وہ موضوع ہوا اور دوسرے لحاظ سے لازم لہذا اس میں اگر موضوع لہٗ کا لحاظ کیا جائے تو دلالت مطابقی ہوگی اور اگر لازم موضوع لہٗ کا لحاظ کیا جائے تو دلالت التزامی ہوگی پس اگر دلالت مطابقی کی تعریف میں توسط وضع کی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس میں دلالت التزام بھی داخل ہو جائیگی اسلئے اس کا لحاظ کیا گیا کہ اس سے دلالت التزام خارج ہو جائے کیونکہ دلالت التزام بھی اگرچہ معنی موضوع لہٗ ہے لیکن اس واسطے سے نہیں کہ لفظ کو اس کیلئے وضع کیا گیا ہے بلکہ اس واسطے سے کہ لفظ جرم کیلئے وضع کیا گیا

ہے اور ضوء اس کو لازم ہے۔

قولہ[۲] علیھا:۔ ضمیر مجرور کا مرجع دلالت التزامی ہے اور وہ یہاں لفظ شمس کا ضوء پر الادۂ جرم کے وقت دلالت کرنا ہے۔

قولہ[۳] کان دالًّا:۔ لفظ شمس کی دلالت ضوء پر اگر اس واسطے سے ہے کہ لفظ شمس ضوء کیلئے موضوع ہے تو عدم وضع فرض کرنے کے وقت لفظ شمس کی دلالت ضوء پر نہیں پائی جاتی حالانکہ وہ دلالت پائی جاتی ہے جس سے معلوم ہوا کہ لفظ شمس کی دلالت ضوء پر اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ شمس ضوء کیلئے موضوع ہے۔

وکذا[۱] لو لم یقید حد دلالۃ التضمن بذلک القید لانتقض[۲] بدلالۃ المطابقۃ فانہ اذا اطلق لفظ الامکان واُرید بہ الامکان العام کان[۳] دلالتہ علیہ مطابقۃ وصدق علیھا انھا دلالۃ اللفظ علی ما دخل فی المعنی الموضوع لہ لان الامکان العام داخل فی الامکان الخاص وھو معنی وضع اللفظ بازائہ ایضا فاذا قیدنا الحد بتوسط الوضع خرجت[۴] عنہ لانھا لیست بواسطۃ ان اللفظ موضوع لما دخل ذلک المعنی فیہ

ترجمہ:۔ اور اسی طرح دلالت تضمن کی تعریف کو اگر اس قید کے ساتھ مقید کیا جائے تو وہ تعریف دلالت مطابقت سے منقوض ہو جائے گی کیونکہ جب لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے تو امکان کی دلالت امکان عام پر مطابقت ہوگی اور اس پر یہ صادق آئے گا کہ وہ لفظ کی دلالت اس پر ہے جو معنی موضوع لہ میں داخل ہے اس لئے کہ امکان عام، داخل ہے امکان خاص میں اور وہ معنی بھی ہے جو لفظ اسکے مقابل میں وضع کیا گیا ہے پس جبکہ ہم نے تعریف کو توسط وضع کے ساتھ مقید کیا ہے تو اس سے دلالت مطابقت خارج ہو گئی

کیونکہ وہ اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ اس کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں وہ معنی داخل ہے۔

تشریح:۔ قولہ[۱] وکذا لو لم:۔ یعنی اسی طرح دلالت تضمنی کی تعریف کو اگر توسط وضع کی قید سے مقید نہ کیا جائے تو وہ دلالت مطابقت سے منقوض ہو جائے گی کیونکہ جب مثلاً امکان بولا جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے تو وہ دلالت مطابقت ہوگی اس لئے کہ لفظ امکان کو اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہے مگر اس پر دلالت تضمنی بھی صادق آتی ہے کیونکہ امکان عام جزء ہے اور امکان خاص کل؛ تو اس وقت لفظ امکان کی دلالت موضوع لہ کے جزء پر ہوگی لیکن یہاں اس کو موضوع لہ کے جزء ہونے کی حیثیت سے استعمال نہیں کیا گیا بلکہ بعینہٖ موضوع لہ ہونے کی حیثیت سے استعمال کیا گیا ہے اسی وجہ سے دلالت تضمنی کی تعریف دلالت مطابقی سے منقوض نہ ہوگی۔

قولہ[۲] لانتقض۔ یعنی دلالت تضمن کی تعریف دلالت مطابقت سے اس طرح منقوض ہوتی ہے کہ دلالت تضمن کی تعریف دلالت مطابقت پر صادق آتی ہے لہٰذا التعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوگی۔

قولہ[۳] کان دلالتہ:۔ یعنی یہ دلالت مطابقی ہے اور اگر وہ دلالت تضمنی ہو جائے جیسا کہ معلوم ہوا تو وہ دلالت مطابقی، تضمنی کی تعریف میں داخل ہو جائے گی اگر اس کو توسط وضع کی قید سے مقید نہ کیا جائے لیکن اگر مقید کیا جائے تو داخل نہ ہوگی۔ علیھا میں ضمیر مجرور کا مرجع دلالت لفظ الامکان ہے اصل عبارت یہ ہے علی دلالۃ لفظ الامکان العام حین اطلق لفظ الامکان علیہ یعنی لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر جس وقت کہ لفظ امکان، امکان عام پر بولا جائے۔

قولہ[۴] خرجت عنہ:۔ یعنی دلالت مطابقی، دلالت تضمنی کی تعریف سے خارج ہو جائیگی کیونکہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر جبکہ اس پر اطلاق کیا جائے اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ اس معنی کیلئے موضوع ہے جو اس میں داخل ہے تاکہ دلالت تضمنی ہو جائے بلکہ اس

واسطے سے ہے کہ لفظ امکان، امکان عام کیلئے بھی موضوع ہے۔

وَكَذٰلِكَ لَوْ لَمْ يُقَيَّدْ حَدُّ دَلَالَةِ الْاِلْتِزَامِ بِتَوَسُّطِ الْوَضْعِ لَانْتَقَضَ بِدَلَالَةِ الْمُطَابَقَةِ فَاِنَّهُ اِذَا اُطْلِقَ لَفْظُ الشَّمْسِ وَعُنِيَ بِهِ الضَّوْءُ كَانَ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَصَدَقَ عَلَيْهَا اَنَّهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلٰى مَا خَرَجَ عَنِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهُ فَهِيَ دَاخِلَةٌ فِيْ حَدِّ دَلَالَةِ الْاِلْتِزَامِ لَوْ لَمْ يُقَيَّدْ بِتَوَسُّطِ الْوَضْعِ فَاِذَا قُيِّدَ بِهِ خَرَجَتْ عَنْهُ لِاَنَّهَا لَيْسَتْ بِوَاسِطَةِ اَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوْعٌ لِمَا خَرَجَ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى عَنْهُ

ترجمہ: — اور اسی طرح دلالت التزام کی تعریف کو اگر توسط وضع کی قید سے مقید نہ کیا جائے تو وہ تعریف دلالت مطابقت سے منقوض ہو جائے گی اس لئے کہ جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے ضوء مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی دلالت ضوء پر مطابقت ہو گی اور اس پر یہ بھی صادق آئے گا کہ لفظ کی دلالت اس پر ہے جو معنی موضوع لہٗ سے خارج ہے تو دلالت مطابقت دلالت التزام کی تعریف میں داخل ہو جائے گی اگر تعریف کو توسط وضع کے ساتھ مقید نہ کیا جائے پس اگر مقید کیا جائے تو تعریف سے دلالت مطابقت خارج ہو جائے گی اسلئے کہ دلالت مطابقت اس توسط سے صادق نہیں آتی کہ لفظ اس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے جو معنی موضوع لہٗ سے خارج ہے۔

تشریح: — قولہ وکذلک لو لم۔ یعنی اسی طرح دلالت التزام کی تعریف کو اگر توسط وضع کی قید سے مقید نہ کیا جائے تو وہ تعریف دلالت مطابقت سے منقوض ہو جائے گی کیونکہ جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے ضوء یعنی روشنی مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی دلالت ضوء پر مطابقت ہو گی اس لئے کہ لفظ کی دلالت ما وُضِعَ لہٗ پر ہے لیکن اس پر وہ دلالت بھی صادق

آتی ہے کہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لہٗ سے خارج پر ہے یعنی ضوء پر لفظ شمس کی دو دلالت صادق آتی ہے ایک دلالت مطابقت اور دوسری دلالت التزام۔ دلالت التزام کی تعریف میں اگر توسط وضع کی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس میں دلالت مطابقت بھی داخل ہو جائے گی اس لئے اس میں توسط وضع کی قید کا لحاظ کیا جاتا ہے تاکہ اس سے دلالت مطابقت خارج ہو جائے کیونکہ دلالت مطابقت اس توسط سے صادق نہیں آتی کہ لفظ اس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے جو معنی موضوع لہٗ سے خارج ہے۔

قولہ لانتقض۔ وجہ ماقبل میں تو دلالت التزام کی تعریف کا دلالت مطابقت سے منقوض ہونیکی گذری لیکن دلالت تضمن سے منقوض ہونیکی یہ کہ جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم اور ضوء کا مجموعہ مراد ہو تو لفظ شمس کی دلالت ضوء پر دلالت تضمنی ہو گی اور اس پر یہ دلالت بھی صادق آئے گی کہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لہٗ سے خارج پر ہے کیونکہ لفظ شمس موضوع ہے جرم اور اس ضوء کیلئے بھی جو جرم سے خارج اور اس کا لازم ہے۔ شرح میں دلالت تضمن کی تعریف کا دلالت التزام سے اور دلالت التزام کی تعریف کا دلالت تضمن سے منقوض ہونے کا ذکر اس لئے نہیں کیا گیا کہ شارح کے نزدیک یہ ثابت نہیں کہ شمس جرم اور ضوء کے مجموعہ کیلئے وضع کیا گیا ہے اور نقض کا تحقق صرف فرض سے نہیں بلکہ اس کے لئے مادہ نقض کا وجود ضروری ہے جو یہاں مفقود ہے۔

قَالَ وَيُشْتَرَطُ فِي الدَّلَالَةِ الْاِلْتِزَامِيَّةِ كَوْنُ الْخَارِجِ بِحَالَةٍ يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمُسَمّٰى فِي الذِّهْنِ تَصَوُّرُهٗ وَاِلَّا لَامْتَنَعَ فَهْمُهٗ مِنَ اللَّفْظِ وَلَا يُشْتَرَطُ فِيْهَا كَوْنُهٗ بِحَالَةٍ يَلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ الْمُسَمّٰى فِي الْخَارِجِ تَحَقُّقُهٗ فِيْهِ كَدَلَالَةِ لَفْظِ الْعَمٰى عَلَى الْبَصَرِ مَعَ عَدَمِ الْمُلَازَمَةِ بَيْنَهُمَا فِي الْخَارِجِ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ دلالت التزامیہ میں یہ شرط لگائی جاتی ہے کہ امر خارج کا اس

اس طرح ہونا ہے کہ ذہن میں مسمیٰ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے ورنہ اس کا لفظ سے سمجھنا محال ہوگا اور دلالت التزامیہ میں شرط نہیں لگائی جاتی امر خارج کے اس طرح ہونے کی کہ خارج میں مسمیٰ کے تحقق سے اس کا تحقق خارج میں لازم ہو جیسے لفظ عمیٰ کی دلالت بصر پر باوجودیکہ خارج میں ان دونوں کے درمیان کوئی ملازمت نہیں ہے۔

تشریح ــــــ لے بیانہ ویشترط فی ۔ تمہید کے طور پر پہلے یہ ذہن نشین کر لیا جائے کہ لزوم کہتے ہیں لازم وملزوم کے درمیان کی نسبت وحالت کو۔ اس کی دو قسمیں ہیں خارجی و ذہنی ۔ لزوم خارجی وہ نسبت وحالت ہے جو لازم وملزوم کے درمیان اس طرح پائی جائے کہ خارج میں ملزوم کا وجود لازم کے وجود سے جدا نہ ہو سکے جیسے آگ کے لئے حرارت کا لزوم اور لزوم ذہنی وہ نسبت وحالت ہے جو لازم وملزوم کے درمیان اس طرح پائی جائے کہ ملزوم تصور لازم کے تصور سے جدا نہ ہو سکے جیسے زوجیت کا لزوم اربع کے لئے پھر لزوم ذہنی کی دو قسمیں ہیں عقلی وعرفی ۔ لزوم ذہنی عقلی وہ ہے جس میں لازم کے تصور کے بغیر ملزوم کا تصور عقلاً محال ہو جیسے اربع کے لئے زوجیت کا لزوم اور لزوم ذہنی عرفی وہ ہے جس میں لازم کے تصور کے بغیر ملزوم کا تصور محض عرفاً محال ہو جیسے حاتم کے لئے سخاوت کا لزوم ! جو لزوم خارجی ہے اس کے امر خارج کو لازم خارجی کہا جاتا ہے اور جو لزوم ذہنی ہے اس کے امر خارج کو لازمی خارجی کہا جاتا ہے اسی طرح جو لزوم عقلی ہے اس کے امر خارج کو لازم عقلی کہا جاتا ہے ۔ اور جو لزوم عرفی ہے اس کے امر خارج کو لازم عرفی کہا جاتا ہے نقشہ ذیل میں ملاحظہ کیجئے ۔

لازم		لزوم	
لازم ذہنی	لازم خارجی	لزوم ذہنی	لزوم خارجی
لازم عقلی	لازم عرفی	لزوم عقلی	لزوم عرفی

لے بیانہ کون الخارج : ۔ یعنی دلالت التزامی میں چونکہ خارج معنی موضوع لہٗ پر دلالت ہوتی ہے اس لئے اس کے لئے لزوم ذہنی کا ہونا شرط ہے ۔ خواہ لزوم ذہنی عقلی ہو یا عرفی کیونکہ اس کو اگر شرط قرار نہ دیا جائے تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا محال ہو جائے گا البتہ لزوم خارجی وہ شرط نہیں ہے کیونکہ مثلاً عمیٰ کے لئے بصر لازم خارجی ہے لیکن عمیٰ خارج میں موجود ہوتا ہے اور بصر کا خارج میں موجود ہونا کوئی ضروری نہیں

اَقُوْلُ لَمَّا کَانَتِ الدَّلَالَۃُ الْاِلْتِزَامِیَّۃُ دَلَالَۃَ اللَّفْظِ عَلٰی مَا خَرَجَ عَنِ الْمَعْنَی الْمَوْضُوْعِ لَہٗ وَلَا خِفَاءَ فِیْ اَنَّ اللَّفْظَ لَا یَدُلُّ عَلٰی کُلِّ اَمْرٍ خَارِجٍ عَنْہُ فَلَابُدَّ لِدَلَالَتِہٖ عَلَی الْخَارِجِ مِنْ شَرْطٍ وَّھُوَ اللُّزُوْمُ الذِّھْنِیُّ اَیْ کَوْنُ الْاَمْرِ الْخَارِجِ لَازِمًا لِمُسَمَّی اللَّفْظِ بِحَیْثُ یَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمُسَمّٰی تَصَوُّرُہٗ فَاِنَّہٗ لَوْ لَمْ یَتَحَقَّقْ ھٰذَا الشَّرْطُ لَامْتَنَعَ فَھْمُ الْاَمْرِ الْخَارِجِ مِنَ اللَّفْظِ فَلَمْ یَکُنْ دَالًّا عَلَیْہِ وَذٰلِکَ لِاَنَّ دَلَالَۃَ اللَّفْظِ عَلَی الْمَعْنٰی بِحَسَبِ الْوَضْعِ لِاَحَدِ الْاَمْرَیْنِ اِمَّا لِاَجْلِ اَنَّہٗ مَوْضُوْعٌ بِاِزَائِہٖ اَوْ لِاَجْلِ اَنَّہٗ یَلْزَمُ مِنْ فَھْمِ الْمَعْنَی الْمَوْضُوْعِ لَہٗ فَھْمُہٗ وَاللَّفْظُ لَیْسَ بِمَوْضُوْعٍ لِلْاَمْرِ الْخَارِجِ فَلَوْ لَمْ یَکُنْ بِحَیْثُ یَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمُسَمّٰی تَصَوُّرُہٗ لَمْ یَکُنِ الْاَمْرُ الثَّانِیْ اَیْضًا مُتَحَقِّقًا فَلَمْ یَکُنِ اللَّفْظُ دَالًّا عَلَیْہِ

ترجمہ : ــــــ میں کہتا ہوں جب کہ دلالت التزامیہ لفظ کا دلالت کرنا ہے اس معنیٰ پر جو معنیٰ موضوع لہٗ سے خارج ہے اور اس میں کوئی خفا نہیں ہے اس بات میں کہ لفظ ہر ایسے امر پر دلالت نہیں کرتا جو اس سے خارج ہو پس خارج پر دلالت کرنے کے لئے شرط کا ہونا ضروری ہے ۔ اور وہ لزوم ذہنی ہے یعنی امر خارج کا لفظ کے مسمیٰ کے لئے اس طور پر لازم ہونا کہ مسمیٰ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے اس لئے کہ اگر یہ شرط متحقق نہ ہوگی تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا محال ہوگا تو لفظ اس پر دلالت نہیں کرے گا اور وہ اس لئے کہ لفظ کا معنیٰ پر دلالت کرنا وضع کے اعتبار سے دو امروں سے ایک سے ہوتا ہے یا اس وجہ سے کہ وہ اس کے مقابلہ میں موضوع ہے یا اس وجہ سے کہ معنی موضوع لہٗ کے سمجھنے سے اس کا سمجھنا لازم آتا ہے اور لفظ امر خارج کے لئے موضوع نہیں پس اگر اس حیثیت سے نہ ہو کہ مسمیٰ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے تو امر ثانی بھی متحقق نہ ہوگا پس لفظ اس پر دلالت نہیں کرے گا ۔

تشریح : ــــــ قولہ لے لما کانت : ۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ دلالت التزامی میں امر خارج پر دلالت ہوتی ہے اور خارج شئی مباین شئی ہوتا ہے اور مباین پر شئی کی دلالت نہیں ہوتی کیونکہ دلالت کے لئے دال ومدلول کے درمیان مناسبت ضروری ہے اور تباین میں کوئی مناسبت نہیں ہوتی ۔ جواب یہ کہ خارج دو طرح کا ہوتا ہے ایک وہ جو معنی موضوع لہٗ سے کوئی مناسبت ولزوم ہی نہ ہو اور دوسری وہ جو مناسبت ولزوم ہو اور یہاں پر خارج سے یہی دوسری قسم مراد ہے جس کو لزوم ذہنی سے تعبیر کیا جاتا ہے کہ وہ امر

خارج کا اس طرح ہونا ہے کہ مسمیٰ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے تو اگر یہ متحقق نہ ہو تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا ممتنع و دشوار ہو جائے گا۔

قولہ وذلك :۔ یہ دلیل ہے اس دعوے کی کہ لزوم ذہنی کی شرط اگر متحقق نہ ہو تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا ممتنع ہوگا دلیل کا حاصل یہ کہ لفظ کی دلالت معنیٰ پر وضع کے اعتبار سے دو وجہوں میں سے کسی ایک وجہ سے ہوتی ہے آیا اس وجہ سے کہ لفظ اس کے مقابل میں موضوع ہے یا اس وجہ سے کہ معنی موضوع لہ کے سمجھنے سے اس کا سمجھنا لازم آئے ظاہر ہے لفظ امر خارج کے لئے موضوع نہیں ہوتا تو اگر لفظ اس حیثیت سے نہ ہو کہ مسمیٰ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے تو اس سے امر دوم بھی متحقق نہ ہوگا۔ اور اس پر لفظ کی دلالت بھی نہ ہوگی۔

وَلَا يُشْتَرَطُ فِيهَا اللُّزُومُ الْخَارِجِيُّ وَهُوَ كَوْنُ الْأَمْرِ الْخَارِجِيِّ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ الْمُسَمّٰى فِي الْخَارِجِ تَحَقُّقُهُ فِي الْخَارِجِ كَمَا أَنَّ اللُّزُومَ الذِّهْنِيَّ هُوَ كَوْنُ الْأَمْرِ الْخَارِجِيِّ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ الْمُسَمّٰى فِي الذِّهْنِ تَحَقُّقُهُ فِي الذِّهْنِ شَرْطٌ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ اللُّزُومُ الْخَارِجِيُّ شَرْطًا لَمْ يَتَحَقَّقْ دَلَالَةُ الْاِلْتِزَامِ بِدُونِهِ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَالْمَلْزُومُ مِثْلُهُ أَمَّا الْمُلَازَمَةُ فَلِامْتِنَاعِ تَحَقُّقِ الْمَشْرُوطِ بِدُونِ الشَّرْطِ وَأَمَّا بُطْلَانُ اللَّازِمِ فَلِأَنَّ الْعَدَمَ كَالْعَمٰى يَدُلُّ عَلَى الْمَلَكَةِ كَالْبَصَرِ دَلَالَةً الْتِزَامِيَّةً لِأَنَّهُ عَدَمُ الْبَصَرِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ بَصِيرًا مَعَ الْمُعَانَدَةِ بَيْنَهُمَا فِي الْخَارِجِ

ترجمہ: ـــــــ اور دلالتِ التزامیہ میں لزوم خارجی کی شرط نہیں لگائی جاتی۔ اور وہ امر خارجی کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ خارج میں مسمیٰ کے تحقق سے اس کا تحقق لازم آئے اس لئے کہ لزوم خارجی امر خارجی کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ ذہن میں مسمیٰ کے تحقق سے اس کا تحقق لازم آئے اس لئے کہ لزوم خارجی اگر شرط ہوتی تو دلالتِ التزام کا تحقق اس کے بغیر نہیں ہوتا اور لازم باطل ہے پس ملزوم اس کی مثل ہے لیکن ملازمہ تو اس لئے کہ مشروط کا تحقق شرط کے بغیر محال ہے اور لیکن لازم کا تحقق اس لئے کہ عدم یعنی عمیٰ دلالت کرتا ہے ملکہ یعنی بصر پر دلالت التزامیہ کیونکہ عمیٰ کہتے ہیں بصر کے نہ ہونے کو اس سے جس کی شان سے

یہ ہے کہ وہ بصر والا ہو باوجودیکہ خارج میں دونوں کے درمیان عناد پایا جاتا ہے۔

تشریح: ـــــــ قولہ ولا یشترط :۔ اس کا عطف ماقبل میں وہو اللزوم الذہنی پر ہے اصل عبارت یہ ہے فلا بد الدلالۃ علی الخارج من شرط ولا یشترط فیہا۔ اس عبارت سے مقصود یہ ہے کہ دلالتِ التزامیہ میں لزوم ذہنی شرط ہے لزوم خارجی نہیں۔

قولہ اللزوم الخارجی :۔ لزوم کی چونکہ دو قسمیں ہیں ایک لزوم ذہنی اور دوسری لزوم خارجی دلالتِ التزامیہ میں لزوم ذہنی شرط ہے لیکن لزوم خارجی سے متعلق کچھ نہ کہا گیا کہ وہ شرط ہے یا نہیں اس لئے اس عبارت سے اس کی نفی کی جاتی ہے کہ اس کے لئے لزوم خارجی کا ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ وہ اگر شرط ہوتا تو دلالت التزامی اس کے بغیر متحقق نہ ہوتی حالانکہ وہ اس کے بغیر متحقق ہو جاتی ہے اس لئے کہ لزوم خارجی کہتے ہیں امر خارج کے اس طرح ہونے کو کہ خارج میں مسمیٰ کے تحقق سے اس کا تحقق لازم آئے اور عمیٰ کی دلالت بصر پر دلالتِ التزامیہ ہے لیکن خارج میں ایسا نہیں ہے کہ عمیٰ کے وجود سے بصر کا وجود لازم آئے۔

قولہ واللازم باطل :۔ قضیہ شرطیہ (لزوم خارجی اگر شرط ہوتا تو دلالت التزامی اس کے بغیر متحقق نہ ہوتی) میں لازم "دلالت التزامی کا لزوم خارجی کے بغیر متحقق ہونا" ہے اور ملزوم "لزوم خارجی اگرچہ شرط ہوتا" ہے اور ملزوم ولازم چونکہ علت ومعلول ہوتے ہیں اور اگر معلول باطل ہو جائے تو علت بھی باطل ہو جاتی ہے اور علت باطل ہو جائے تو معلول بھی باطل ہو جاتا ہے چنانچہ ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود میں لازم یعنی دن کا موجود ہونا باطل ہو جائے تو ظاہر ہے ملزوم یعنی آفتاب کا طلوع ہونا باطل ہو جائے گا۔ اسی وجہ سے شرح میں صرف لازم کے بطلان کو بیان کیا گیا جس سے ملزوم کا بطلان ثابت ہو جائے۔

قولہ عما من شانہ :۔ شئی کی شان سے عام ہے کہ وہ بشخصہ ہو یا بنوعہ یا بجنسہ پہلا اول جیسے وہ شخص جو اندھا ہو گیا کہ وہ بشخصہ بصر کا قابل ہے اور دوم جیسے اکمہ یعنی مادر زاد اندھا کہ وہ بنوعہ بصر کا قابل ہے اور سوم جیسے بچھو کہ وہ اپنی جنس قریب یعنی حیوان کے اعتبار سے بصر کا قابل ہے اس قید سے جامد خارج ہو گیا کہ لکڑی و پتھر وغیرہ عدم بصر تو ہیں لیکن اس کی شان سے بصر والا ہونا نہیں بلکہ وہ غیر

جامد یعنی حیوان ہی ہو سکتا ہے ۔

فإن[1] قلت البصر جزء مفهوم العمى فلا يكون دلالته عليه بالالتزام بل بالتضمن فنقول[2] العمى عدم البصر لا العدم والبصر والعدم المضاف إلى البصر يكون البصر خارجاً عنه وإلا لاجتمع في العمى البصر وعدمه

ترجمہ : ــــــ پس اگر آپ اعتراض کریں کہ بصر مفہوم عمی کا جزء ہے تو عمی کی دلالت بصر پر بالالتزام نہیں بلکہ بالتضمن ہوگی تو ہم جواب دیں گے کہ عمی عدم بصر کو کہا جاتا ہے نہ کہ عدم اور بصر کو اور وہ عدم جو بصر کی طرف مضاف ہو بصر اس سے خارج ہے ورنہ عمی میں بصر اور عدم بصر دونوں جمع ہو جائیں گے ۔

تشریح : ــــــ قولہ[1] فان قلت : ۔ یہ اعتراض مثال مذکور پر ہے کہ لفظ عمی کی دلالت بصر پر دلالت التزامی نہیں ۔ کیونکہ بصر مفہوم عمی کا جزء ہے اس لئے کہ عمی عدم بصر کو کہا جاتا ہے تو بصر جزء ہوا مفہوم عمی کا اور جزء پر شئی کی دلالت تضمنی ہوتی ہے التزامی نہیں جیسا کہ گذرا ۔

قولہ[2] فنقول : ۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ عمی عدم بصر کو کہا جاتا ہے نہ کہ عدم اور بصر کے مجموعہ کو کہ عدم مضاف ہے بصر کی طرف اور ظاہر ہے مضاف الیہ مضاف سے خارج ہوتا ہے پس بصر عمی سے خارج ہوا کیونکہ بصر اگر عمی کا جزء ہو تو عمی میں بصر اور عدم بصر دونوں کا جمع ہونا لازم آئے گا جو اجتماع نقیضین کو لازم کرتا ہے اور وہ محال ہے ۔

قال والمطابقة[1] لا تستلزم التضمن كما في البسائط وأما استلزامها الالتزام فغير متيقن لأن وجود لازم ذهني لكل ماهية يلزم من تصورها تصوره غير معلوم وما قيل إن تصور كل ماهية يستلزم تصور أنها ليست غيرها فممنوع ومن هذا تبين عدم استلزام التضمن وأما هما فلا يوجدان إلا مع المطابقة لاستحالة وجود التابع من حيث أنه تابع بدون المتبوع

ترجمہ : ــــــ مصنف نے فرمایا کہ دلالت مطابقت دلالت تضمن کو مستلزم نہیں جیسا کہ بسائط میں ہے اور لیکن دلالت مطابقت کا دلالت التزام کو مستلزم نہ ہونا تو غیر یقینی ہے اس لئے کہ ہر ماہیت کے لئے ایسے لازم ذہنی کا ہونا کہ اس یعنی ماہیت کے تصور سے اس کا تصور لازم ہو ۔ معلوم نہیں ہے اور وہ جو کہا گیا کہ ہر ماہیت کا تصور مستلزم ہے اس بات کے تصور کو کہ اس کا غیر نہیں ہے ۔ ممنوع ہے اور اس سے ظاہر ہو گیا دلالت تضمن کا دلالت التزام کو مستلزم نہ ہونا اور لیکن وہ دونوں یعنی دلالت تضمن و التزام نہیں پائی جاتیں ۔ مگر دلالت مطابقت کے ساتھ کیونکہ محال ہے تابع کا وجود اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے متبوع کے بغیر ۔

تشریح : ــــــ بیانہ[1] والمطابقہ : ۔ تینوں دلالتوں کی تعریفوں کے بعد اب ان کے درمیان نسبتوں کو بیان کیا جاتا ہے جو چار دعووں پر مشتمل ہے پہلا دعوی ہے کہ دلالت مطابقی دلالت تضمنی کو مستلزم نہیں یعنی جہاں جہاں دلالت مطابقی پائی جائے وہاں وہاں دلالت تضمنی کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں دوسرا دعوی یہ کہ دلالت مطابقی کا دلالت التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے یعنی یہ ضروری نہیں کہ جہاں جہاں دلالت مطابقی ہو وہاں وہاں دلالت التزامی بھی ہو تیسرا دعوی یہ کہ دلالت تضمنی ، دلالت التزامی کو مستلزم نہیں چوتھا دعوی یہ کہ دلالت تضمنی اور دلالت التزامی ، دلالت مطابقی کو مستلزم ہیں یعنی جہاں جہاں دلالت تضمنی و التزامی پائی جائے وہاں وہاں دلالت مطابقی کا پایا جانا ضروری ہے ، دعوی اول کو والمطابقۃ لا تستلزم سے بیان کیا گیا اور دعوی دوم کو واما استلزامہا سے اور دعوی سوم کو من ہذا تبین عدم سے اور دعوی چہارم کو واما ہما فلا یوجدان سے ۔ ہر ایک کا تفصیلی بیان آگے شرح میں درج ہے ۔

أقول[1] أراد المصنف بيان نسب الدلالة الثلاث بعضها مع بعض بالاستلزام وعدمه فالمطابقة[2] لا تستلزم التضمن أي ليس[3] متى تحققت المطابقة تحقق التضمن لجواز[4] أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى بسيط فيكون دلالته عليه مطابقة ولا تضمن ههنا لأن المعنى البسيط لا جزء له

ترجمہ: ـــــ میں کہتا ہوں کہ مصنف نے ارادہ فرمایا تینوں دلالتوں کی نسبتوں کے بیان کا بعض نسبت کا بعض کے ساتھ مستلزم ہونے اور مستلزم نہ ہونے کے لحاظ سے تو دلالتِ مطابقت دلالت تضمن کو مستلزم نہیں یعنی ایسا نہیں ہے کہ جب بھی یعنی مطابقت متحقق ہو تو تضمن بھی متحقق ہو کیونکہ جائز ہے لفظ موضوع ہو معنی بسیط کے لئے پس لفظ موضوع کی دلالت معنی بسیط پر دلالتِ مطابقت ہوگی دلالتِ تضمن نہیں کیونکہ معنی بسیط کا جزء نہیں ہوتا ہے۔

تشریح ـــــ قولہ[۱] اراد: ۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ منطق کی کتابوں میں بحث دلالت کو افادہ واستفادہ کے لئے بیان کیا جاتا ہے لیکن چونکہ استلزام وعدم استلزام کو افادہ واستفادہ سے کوئی تعلق نہیں اس لئے اس کو یہاں بیان کرنا فضول ہے؟ جواب یہ کہ استلزام وعدم استلزام کا بیان تعریفاتِ مذکورہ کا نتیجہ ہے جو مزید انکشاف کے لئے بیان کیا گیا ہے کیونکہ ان تعریفات سے بھی اگرچہ امتیاز حاصل ہو جاتا ہے لیکن ضمناً اس لئے اس کو صراحتہً بیان کیا جاتا ہے۔ جو چار صورتوں پر مشتمل ہے جیسا کہ متن میں مذکور ہے۔

قولہ[۲] فالمطابقۃ: ۔ یہ دعویٰ اول کا بیان ہے کہ دلالتِ مطابقت، دلالت تضمن کو مستلزم نہیں ہے یعنی جہاں جہاں دلالتِ مطابقت پائی جائے گی۔ ضروری نہیں کہ وہاں وہاں دلالت تضمن بھی پائی جائے کیونکہ جائز ہے لفظ موضوع ہو معنی بسیط کے لئے جیسے اسم جلالت یعنی لفظ اللہ اور عقولِ مجردہ کہ ان کا موضوع لہٗ ذہن وخارج دونوں میں بسیط ہے ظاہر ہے یہاں دلالتِ مطابقت پائی جاتی ہے دلالتِ تضمن نہیں کیونکہ معنی بسیط کے لئے جزء نہیں ہوتا اور دلالتِ تضمن کے لئے جزء کا ہونا ضروری ہے

قولہ[۳] ای لیس متی: ۔ اس تفسیر سے یہ اشارہ ہے کہ مصنف کے قول والمطابقۃ لاتستلزم التضمن سے مراد سلب کلی نہیں بلکہ رفع ایجاب کلی ہے جو بمنزلہ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے کیونکہ استلزام نام ہے جمیع اوقات میں امتناع انفکاک کا دوام اتصال کا نہیں جیسا کہ قضیہ شرطیہ سے متبادر ہوتا ہے

قولہ[۴] لجواز: ۔ جواز پر اکتفا اس لئے کیا گیا کہ لزوم کی نفی کے لئے اتنا ہی کافی ہے کیونکہ ممکن ہے لفظ موضوع ہو معنی بسیط کے لئے۔ (ذہن میں یا خارج میں) اور اس کا جزء نہ ہو۔

وَاَمَّا[۱] استلزامُ المطابقۃِ الالتزامَ فغیرُ[۲] متیقنٍ لِاَنَّ الالتزامَ یتوقفُ علٰی اَنْ یکونَ لِمعنی اللفظ لازمٌ بحیثُ یلزمُ من تصوّرِہ المعنی تصوُّرُہٗ و یکونُ کُلُّ ماھیۃٍ بحیثُ یوجدُ لھا کذٰلکَ غیرُ معلومٍ لجوازِ اَنْ یکونَ من الماھیاتِ مالایستلزمُ شیئًا کذٰلکَ فاذا کانَ اللفظُ موضوعًا لتلکَ الماھیۃِ لکانَ دلالتُہٗ علیھا ولاالتزامَ لانتفاءِ شرطِہٖ وَھُوَ اللزومُ الذھنیُّ

ترجمہ: ـــــ اور دلالتِ مطابقت کا دلالتِ التزام کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے اس لئے کہ دلالت التزام موقوف ہے اس بات پر کہ لفظ کے معنی کے لئے لازم ہو اس طور پر کہ معنی کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے اور ہر ماہیت کا اس حیثیت سے ہونا کہ اس کے لئے لازم ماہیت بھی ہو معلوم نہیں کیونکہ جائز ہے ماہیتوں میں سے کوئی ماہیت ایسی ہو جو کسی چیز کو مستلزم نہیں تو جب لفظ اس ماہیت کے لئے موضوع ہو تو اس کی دلالت ماہیت پر مطابقت ہوگی اور دلالت التزام نہ ہوگی اس کی شرط یعنی لزوم ذہنی کے منتفی ہونیکی وجہ سے

تشریح ـــــ: قولہ[۱] واما استلزام: ۔ یہ دعویٰ دوم کا بیان ہے کہ دلالتِ مطابقت کا دلالتِ التزام کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے کیونکہ التزام کے لئے یہ ضروری ہے کہ شئی کے لئے ایک ایسا لازم ہو کہ اس کے تصور سے لازم کا تصور ہو جائے حالانکہ ہر ماہیت کے لئے اس طرح کا لازم ہونا معلوم نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے ایک ماہیت ایسی ہو جو اس کے لئے لازم ہی نہ ہو۔ بعض کا خیال ہے کہ دلالتِ مطابقت کے لئے دلالت التزام کا مستلزم نہ ہونا یقینی ہے کیونکہ ہر مفہوم کے لئے دلالتِ التزامی اس وقت لازم ہوتی ہے جب کہ اس کیلئے لازم ذہنی ہو اور یہ محال ہے کیونکہ ہر مفہوم کیلئے لازم ذہنی ہو تو اگر کسی لفظ کی دلالت اس کے مفہوم پر ہو تو اس کے لازم پر بھی ہوگی اور لازم کے لازم پر بھی۔ یہ سلسلہ غیر متناہی تک جائے گا۔ تو معنیٰ واحد کے تصور سے امور غیر متناہیہ کا ادراک دفعۃً واحدہ لازم آئے گا جو محال ہے اس وجہ سے ضروری ہے ایک معنی ایسا ہو جس کے لئے لازم ذہنی نہ ہو تو جب لفظ معنیٰ کے مقابلہ میں موضوع ہو تو اس پر لفظ کی دلالت مطابقت ہوگی التزام نہیں۔ میر سید شریف جرجانی وغیرہ نے اس کو یوں رد کیا ہے کہ دو معنوں کے درمیان تلازم اس طرح ہو کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے لازم ذہنی ہو چنانچہ دو متضایف یعنی ابوّت و بنوّت میں تلازم بین الطرفین ہے لیکن ہر ایک کا دوسرے پر توقف لازم نہیں آتا کہ دور محال

لازم آئے جو تقدم شئی علی نفسہٖ کو مستلزم ہے البتہ دورِ معیت لازم آتا ہے جو محال نہیں کیونکہ دورِ معیت صرف اس امر کا مقتضی ہے کہ خارج یا ذہن میں طرفین کا حصول بطریق معیت ہو۔ بعض نے اس کے عدم استلزام کو دلیل وجدانی سے یوں ثابت کیا ہے کہ ہمیں اپنے وجدان سے قطعی طور پر یہ معلوم ہے کہ بعض معنوں کا تعقل ان کے جمیع ما عدا سے ذہول کے باوجود ممکن ہے۔ اس تقدیر پر دلالت مطابقت کا دلالت التزام کے بغیر موجود ہونا امر یقینی ہے لیکن یہ دلیل چونکہ وجدانی ہے اور دلیل وجدانی دوسرے کے لئے قابل حجت نہیں ہوتی کما علی الحاشیہ علی المیر زاہد الرسالہ

قولہ[۲] فغیر متیقن۔ غیر یقینی کہا گیا غیر معلوم اس لئے نہیں کہ معلوم مشتق ہے علم سے اور علم مناطقہ کے نزدیک بمعنی ادراک ہے اور ادراک وتصور ہر ایک کا ہو سکتا ہے استلزام و عدم استلزام حتی کہ تصدیق کا بھی کہ وہ اس کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے کما فی السلم لہٰذا عدم استلزام کے لئے غیر معلوم کہنا درست نہ ہوگا البتہ غیر یقینی درست ہے اور اس لئے بھی کہ مقصود یہاں علم یقینی کی نفی کرنا ہے خواہ اثبات ہو یا نفی شک ہو یا ظن۔ معلوم کی نفی مقصود نہیں

وَزَعَمَ[۱] الْاِمَامُ اَنَّ الْمُطَابَقَةَ مُسْتَلْزِمَةٌ لِلْاِلْتِزَامِ لِاَنَّ تَصَوُّرَ كُلِّ مَاهِيَةٍ يَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَ لَازِمٍ مِنْ لَوَازِمِهَا وَاَقَلُّهُ اَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرَهَا وَاللَّفْظُ اِذَا دَلَّ عَلَى الْمَلْزُوْمِ بِالْمُطَابَقَةِ دَلَّ عَلَى اللَّازِمِ فِي التَّصَوُّرِ بِالْاِلْتِزَامِ وَجَوَابُهُ[۲] اَنَا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ تَصَوُّرَ كُلِّ مَاهِيَةٍ يَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَ اَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرَهَا فَكَثِيْرًا مَا نَتَصَوَّرُ مَاهِيَاتِ الْاَشْيَاءِ وَلَمْ يَخْطُرْ بِبَالِنَا غَيْرُهَا فَضْلًا[۳] عَنْ اَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرَهَا

ترجمہ: ــــــ اور امام نے گمان کیا ہے کہ مطابقت التزام کو مستلزم ہے کیونکہ ہر ماہیات کا تصور اس کے لوازم میں سے کسی نہ کسی لازم کے تصور کو مستلزم ہوتا ہے اور کم از کم یہ کہ وہ اس کا غیر نہیں اور لفظ جب ملزوم پر مطابقۃً دلالت کرے تو وہ لازم فی التصور پر التزاماً دلالت کرے گا اس کا جواب یہ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر ماہیت کا تصور اس امر کے تصور کو مستلزم ہے کہ وہ اس کا غیر نہیں اس لئے کہ بسا اوقات ہم چیزوں کی ماہیتوں کا تصور کرتے ہیں اور ہمارے دل میں اس کا غیر نہیں آتا چہ جائیکہ وہ اس

کا غیر نہیں ہے۔

تشریح: ــــــ قولہ[۱] وزعم:۔ دعویٰ مذکور پر امام رازی کا یہ اعتراض ہے کہ مطابقت، التزام کو بہر حال مستلزم ہوتی ہے کیونکہ ہر ماہیت کے لئے کوئی نہ کوئی لازم ضرور ہوتا ہے اور کچھ بھی نہ ہو تو کم از کم لیس غیرہٗ کا مفہوم ہر معنی کے لئے لازم ہے تو جب کسی مفہوم پر دلالت مطابقی پائی جائے تو دلالتِ التزامی بھی ضرور پائی جائے گی۔

قولہ[۲] وجوابہٗ:۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ امام رازی کا زعم مذکور تسلیم نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات ہم چیزوں کی ماہیتوں کا تصور کرتے ہیں اور دل میں سلب غیر کا شائبہ بھی نہیں گذرتا۔ کیونکہ سلب غیر کے لزوم کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو ہر تصور کا مستلزم تصدیق ہونا لازم آئے گا جو تین طریقوں سے نادرست ہے ایک یہ کہ وہ وجدان کے خلاف ہے دوسرا یہ کہ وہ دفعۃً امور غیر متناہیہ کے تصور کو مستلزم ہے جو ممنوع ہے کیونکہ تصور ماہیت، تصور ہے اور لیس غیرہٗ تصدیق اور ہر تصدیق تصورات پر مشتمل ہے لہٰذا تصورات بھی مستلزم تصدیق مذکور ہوں گے وہکذا الیٰ غیر النہایۃ۔ تیسرا یہ کہ کچھ معانی متصورہ ایسے غیر مستقل ہیں کہ جن پر کوئی بھی حکم نہیں لگتا چہ جائیکہ ان پر یہ حکم لگایا جائے کہ ان کا غیر نہیں ہے۔

قولہ[۳] فضلاً عن انہا:۔ حواشی کشاف میں مرقوم ہے کہ فضلاً مصدر ہے جو ماخوذ ہے فضل عن المال کذا اذا ذہب اکثرہٗ وبقی اقلہٗ سے۔ وہ اس امر پر تنبیہ کیلئے واقع ہوتا ہے کہ ادنیٰ کی نفی ہو جائے اور نفی اعلیٰ کے وقوع سے استبعاد پیدا ہو جائے ضروری ہے اس کا نفی کے بعد واقع ہونا خواہ نفی صریح ہو جیسے فلان یعطی الدرہم فضلاً عن الدینار یا نفی ضمنی ہو جیسے مثال مذکور فلان انما یعطی فضلاً عن الدینار۔ اس کے نصب سے متعلق منقول ہے کہ وہ فعل مصدر کا مفعول مطلق ہے اور فعل مقدر اس نکرہ کی صفت واقع ہے جو فضلاً سے پہلے ہو جیسے فلان لا یملک درہماً فضلاً عن الدینار کما قال ابو علی الفارسی

وَمِنْ[۱] هٰذَا تَبَيَّنَ عَدَمُ اِسْتِلْزَامِ التَّضَمُّنِ الْاِلْتِزَامَ لِاَنَّهُ لَمَّا لَمْ يُعْلَمْ وُجُوْدُ لَازِمٍ ذِهْنِيٍّ لِكُلِّ مَاهِيَةٍ بَسِيْطَةٍ لَمْ يُعْلَمْ اَيْضًا وُجُوْدُ لَازِمٍ ذِهْنِيٍّ لِكُلِّ مَاهِيَةٍ مُرَكَّبَةٍ لِجَوَازِ اَنْ يَكُوْنَ مِنَ الْمَاهِيَاتِ

المرکبۃ ما لا یکون لہ لازم ذہنی فاللفظ الموضوع بازائہ دال علی اجزائہ بالتضمن دون الالتزام

وفی عبارۃ المصنف[2] تسامح[3] فان اللازم مما ذکرہ لیس تبین عدم استلزام التضمن الالتزام

بل عدم تبین استلزام التضمن الالتزام والفرق بینہما ظاہر

ترجمہ: ——— اور یہیں سے ظاہر ہوگیا تضمنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونا اس لئے کہ ہر ماہیت بسیط کے لئے لازم ذہنی کا ہونا معلوم نہیں اسی طرح ہر ماہیت مرکبہ کے لئے لازم ذہنی کا ہونا بھی معلوم نہیں ہے کیونکہ جائز ہے بعض ماہیت مرکبہ وہ ہو کہ اس کے لئے لازم ذہنی نہ ہو تو جو لفظ اس کے مقابلہ میں موضوع ہو وہ اس کے اجزاء پر بطریق تضمن دلالت کریگا۔ بطریق التزام نہیں۔ اور مصنف کی عبارت میں تسامح واقع ہے کیونکہ اس نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس سے تضمنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونے کا ظہور لازم نہیں آتا بلکہ تضمنی کے التزامی کو مستلزم ہونے کو ظہور کا عدم ثابت ہوتا ہے اور ان دونوں کے درمیان فرق ظاہر ہے۔

تشریح: ——— قولہ[1] ومن ھذا:۔ یعنی مطابقی کے مستلزم التزامی نہ ہونے کے بیان سے یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ تضمنی بھی التزامی کو مستلزم نہیں کیونکہ جس طرح ماہیت بسیط کے لئے لازم ذہنی کا ہونا معلوم نہیں اسی طرح ماہیت مرکبہ کے لئے بھی لازم ذہنی کا ہونا معلوم نہیں۔ کیونکہ ممکن ہے بعض ماہیات مرکبہ بھی ایسی ہوں جن کے لئے کوئی لازم ذہنی نہ ہو پس جو لفظ اس کے مقابل میں موضوع ہو اس کے اجزاء پر بطور تضمن دلالت کرے گا بطور التزام نہیں۔

قولہ[2] وفی عبارۃ المصنف ۔ یعنی مصنف کی عبارت من ہذا تبین عدم استلزام التضمن الالتزام میں تسامح واقع ہے کیونکہ دلیل سے ظہور استلزام کا عدم ثابت ہوتا ہے اور یہاں عدم استلزام کے ظہور کو بیان کیا گیا ہے البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عبارت بحذف مضاف الیہ یعنی ومن ہذا تبین عدم تبین استلزام التضمن الالتزام۔ فرق دونوں عبارتوں میں ظاہر ہے کیونکہ مصنف کی عبارت کا مفہوم ہے عدم استلزام کا ظہور اور شارح کی عبارت کا مفہوم ہے ظہور استلزام کا عدم۔

قولہ[3] تسامح :۔ تسامح کا معنی لغت میں آسان گرفتن با یکدیگر اور اصطلاح میں اس امر میں

استعمال کرنا کہ عبارت اس کا محتمل ہو اور اس پر ظاہر الدلالۃ ہو۔

واما[1] ہما ای التضمن والالتزام فمستلزمان للمطابقۃ لانہما لا یوجدان الا معہا لانہما تابعان لہا والتابع من حیث انہ تابع لا یوجد بدون المتبوع وانما قید[2] بالحیثیۃ احترازا عن التابع الاعم کالحرارۃ للنار فانہا تابعۃ للنار وقد توجد بدونہا کما فی الشمس والحرکۃ اما من حیث انہا تابعۃ للنار فلا توجد الا معہا

ترجمہ: ——— اور لیکن وہ دونوں یعنی تضمن والتزام مطابقت کو مستلزم ہیں اس لئے کہ وہ دونوں مطابقت کے ساتھ موجود ہوتے ہیں کیونکہ وہ دونوں مطابقت کے تابع ہیں اور تابع اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ اور تابع کو حیثیت کیساتھ اس وجہ سے مقید کیا گیا ہے کہ تابع اعم سے احتراز مقصود ہے۔ جیسے حرارت آگ کے لئے کہ وہ آگ کے تابع ہے اور کبھی آگ کے بغیر بھی پائی جاتی ہے جیسے دھوپ و حرکت میں لیکن اس حیثیت سے کہ وہ آگ کے تابع ہے آگ کے بغیر نہیں پائی جاتی ہے۔

تشریح: قولہ[1] واماہما :۔ ہما جو ضمیر تثنیہ ہے ای التضمن والالتزام سے اس کے مرجع کو واضح کیا گیا ہے حاصل کلام یہ کہ مطابقت نہ تضمن کو مستلزم ہے اور نہ التزام کو البتہ تضمن والتزام دونوں مطابقت کو مستلزم ہیں اس لئے کہ وہ دونوں ضمنی ہیں جو مطابقت کے تابع ہو کر پائی جاتی ہیں کیونکہ مطابقت متبوع ہے اور وہ دونوں تابع اور تابع من حیث ہو تابع کا تحقق متبوع کے بغیر نہیں ہوتا لہذا تضمن والتزام کا تحقق بھی مطابقت کے بغیر نہیں ہوگا چنانچہ اس کو شکل اول کے طور پر یوں کہا جائے گا کہ ہما تابعان (صغریٰ) والتابع من حیث ہو تابع لا یوجد بدون المتبوع (کبریٰ) فہما لا یوجدان بدون المتبوع (نتیجہ) لیکن تضمن والتزام مطابقت کو مستلزم اس لئے ہے کہ وہ دونوں وضع کو مستلزم ہیں کیونکہ تعریف میں وضع ماخوذ ہے اور وضع مستلزم مطابقت ہے لہذا وہ دونوں مطابقت کو مستلزم ہیں۔

قولہ[٢] وانما قید : یہ جواب ہے اس سوال کا کہ دلیل کے اندر تابع کو حیثیت کی قید کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ جواب یہ کہ تابع چونکہ دو طرح کا ہوتا ہے ایک تابع عام اور دوسرا تابع خاص اور تابع عام سے چونکہ حکم ثابت نہیں ہوتا اس لئے حیثیت کی قید سے اس کو خارج کر دیا گیا کیونکہ وہ متبوع کے بغیر بھی پایا جاتا ہے چنانچہ حرارت جو آگ سے ہوتی ہے وہ آگ کے تابع ہے لیکن کبھی آگ کے بغیر بھی پائی جاتی ہے جیسے دھوپ و حرکت وغیرہ میں لیکن اس حیثیت سے کہ حرارت آگ کے تابع ہے وہ آگ ہی کے ساتھ خاص ہے دوسروں میں نہیں پائی جاتی ۔

وَفِی هٰذَا الْبَیَانِ[١] نَظَرٌ لِاَنَّ التَّابِعَ فِی الصُّغْرٰی اِنْ قُیِّدَ بِالْحَیْثِیَّةِ مَنَعْنَاهَا وَاِنْ لَّمْ یُقَیَّدْ بِهَا لَمْ یَتَکَرَّرِ[٢] الْحَدُّ الْاَوْسَطُ فَلَمْ یَنْتِجِ الْمَطْلُوْبُ وَیُمْکِنُ[٣] اَنْ یُّجَابَ عَنْهُ بِاَنَّ الْحَیْثِیَّةَ فِی الْکُبْرٰی لَیْسَتْ قَیْدًا لِلْاَوْسَطِ بَلْ لِلْحُکْمِ فِیْهَا فَیَتَکَرَّرُ الْحَدُّ الْاَوْسَطُ نَعَمْ اللَّازِمُ[٤] مِنَ الْمُقَدَّمَتَیْنِ اَنَّ التَّضَمُّنَ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ تَابِعٌ لَا یُوْجَدُ بِدُوْنِ الْمُطَابَقَةِ وَهُوَ غَیْرُ الْمَطْلُوْبِ وَالْمَطْلُوْبُ اَنَّ التَّضَمُّنَ مُطْلَقًا لَا یُوْجَدُ بِدُوْنِ الْمُطَابَقَةِ وَهُوَ غَیْرُ لَازِمٍ

ترجمہ : ــــــــ اور اس بیان میں نظر ہے اس لئے کہ صغریٰ میں جو تابع ہے اگر اس کو حیثیت کے ساتھ مقید کیا جائے تو ہم اس سے روک دیں گے اور اگر مقید نہ کیا جائے تو حد اوسط مکرر نہ ہوگی پس مطلوب منتج نہ ہوگا اور ممکن ہے اس کا جواب بایں طور دیا جائے کہ کبریٰ میں جو حیثیت ہے وہ حد اوسط کی قید نہیں بلکہ اس حکم کی ہے جو کبریٰ میں ہے پس حد اوسط مکرر ہو جائے گی ہاں دونوں مقدموں سے یہ لازم آتا ہے کہ تضمن اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے مطابقت کے بغیر نہیں پائی جاتی اور وہ مطلوب کا غیر ہے حالانکہ مطلوب یہ کہ تضمن مطلقاً مطابقت کے بغیر نہیں پائی جاتی اور وہ لازم نہیں ۔

تشریح ــــــــ قولہ[١] وفی هذا البیان :۔ دلیل مذکور پر یہ اعتراض ہے کہ کبریٰ میں جو حیثیت مذکور ہے صغریٰ میں بھی وہ ملحوظ ہے یا نہیں لیکن ملحوظ ہونا تو ممنوع ہے کیونکہ اس تقدیر پر اس کا معنی ہوگا کہ تضمن والتزام تابع ہیں تابع ہونے کی حیثیت سے جب کہ اس میں حیثیت کی قید فضول ہے کیونکہ

وہ بلا حیثیت تابع ہوتے ہیں اور اگر حیثیت صغریٰ میں ملحوظ نہیں تو حد اوسط مکرر نہ ہونے کی بناء پر نتیجہ برآمد نہ ہوگا جب کہ حد اوسط کا صغریٰ و کبریٰ بعینہ ملحوظ و مذکور ہونا ضروری ہے ۔

قولہ[٢] لم یتکرر الاوسط :۔ اس کو یوں رد کیا جا سکتا ہے کہ حیثیت یہاں پر بیان اطلاق کے لئے ہے تقیید و تخصیص کے لئے نہیں پس حد اوسط مکرر ہو جائے گی چنانچہ کہا جاتا ہے زیدٌ انسانٌ والانسانُ من حیثُ هو انسانٌ ضاحکٌ ینتج زیدٌ ضاحکٌ ۔

قولہ[٣] ویمکن ان ۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا شق ثانی کو اختیار کر کے کہ حیثیت جس طرح صغریٰ میں ملحوظ نہیں اسی طرح کبریٰ میں بھی ملحوظ نہیں ہے کیونکہ کبریٰ میں جو حیثیت نظر آتی ہے وہ حد اوسط کی قید نہیں بلکہ حکم کی ہے مطلب یہ ہے کہ دلیل مذکور میں جو کبریٰ ہے یعنی والتابع من حیث هو تابع لا یوجد بدون المتبوع اس میں من حیث هو تابع کا تعلق محکوم بہ یعنی لا یوجد کے ساتھ ہے محکوم علیہ یعنی التابع کے ساتھ نہیں پس اس تقدیر پر حد اوسط مکرر ہو جاتی ہے وہ اس طریقے کہ هما تابعان (صغریٰ) وکل تابع لا یوجد بدون المتبوع من حیث هو تابع (کبریٰ) فالتابعان لا یوجدان بدون المتبوع الذی هو المطابقة من حیث هما تابعان ۔

قولہ[٤] نعم اللازم :۔ یعنی جواب مذکور سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ تضمن والتزام وصف تبعیت کیساتھ متصف ہو کر مطابقت کے بغیر نہیں پائے جاتے ہیں جب کہ دعویٰ یہ کہ وہ دونوں مطلقاً مطابقت کے بغیر نہیں پائی جاتے ہیں پس جواب تام نہ ہوگا اسی وجہ سے علامہ تفتازانی نے اس کا جواب دوسرا یہ دیا ہے کہ تضمن والتزام کے لئے تبعیت مذکورہ لازم ذاتی اور مقتضی ذات ہے جو کبھی جدا نہیں ہوتی قید مذکور بمنزلہ اطلاق اور استلزام مطلقاً ثابت ہے

قَالَ وَالدَّالُّ[١] بِالْمُطَابَقَةِ اِنْ قُصِدَ بِجُزْئِهِ الدَّلَالَةُ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاهُ فَهُوَ الْمُرَکَّبُ وَاِلَّا[٢] فَهُوَ الْمُفْرَدُ

ترجمہ : ــــــــ اور دال بالمطابقہ اگر مقصود ہو دلالت اس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر تو وہ مرکب ہے ورنہ مفرد ہے !

تشریح : ـــــــ بیانہ[1] والدال : ۔ دلالت لفظیہ وضعیہ کی تینوں قسمیں مطابقی تضمنی ۔ التزامی کے بیان سے جب فارغ ہو چکے تو اب اس کی پہلی قسم دلالت مطابقی کی تقسیم کو بیان کیا جاتا ہے کہ لفظ جو معنی مدلول پر بالمطابقت دلالت کرے اگر اس کے جزء سے معنی کے جزء پر دلالت مقصود ہو تو وہ مرکب ہے ورنہ مفرد ہے اول جیسے اللّٰہ خالقٌ دوم جیسے ابوبکر وعمر وغیرہ یہاں پر مقسم دلالت کی پہلی قسم یعنی دال بالمطابقت کو قرار دیا گیا دوسری وتیسری قسم یعنی دال بالتضمن وبالالتزام کو نہیں! اس کی وجہ عنقریب شرح میں بیان کی جائے گی ۔ لیکن یہاں یہ بیان کر دیا جائے کہ افراد وترکیب لفظ کی صفت ہے یا معنی کی اس میں اختلاف ہے اہل عربیہ اول کے قائل ہیں ۔ اور مناطقہ دوم کے لیکن یہ اختلاف حقیقی نہیں بلکہ لفظی ہے کہ اہل عربیہ دال کا اعتبار کرتے ہیں اور مناطقہ مدلول کا ۔

قولہ[2] والا : ۔ والا فہو المفرد اصل میں ان لم یقصد بجزئہ الدلالۃ علی جزء معناہ فہو المفرد ۔ فعل شرط کو معمول کے ساتھ (ما قبل کو اس پر دلالت کرنے کی وجہ سے) حذف کر دیا گیا تو وان لم فہو المفرد رہا اور ان لم قاعدہ یرملون سے اِلّم ہوا ۔ پھر اس میم کو خلاف قیاس الف سے بدل کر الا کر دیا گیا ۔ پورے جملہ کا معنیٰ یہ ہوا کہ اگر مقصود نہ ہو دلالت اس کے جزء سے اس کے معنیٰ کے جزء پر تو وہ مفرد ہے

اَقُوْلُ اللَّفْظُ[1] الدَّالُّ عَلَى الْمَعْنیٰ بِالْمُطَابَقَۃِ اِمَّا[2] اَنْ یُّقْصَدَ بِجُزْئِہِ الدَّلَالَۃُ عَلیٰ جُزْءِ مَعْنَاہُ اَوْلَا یُقْصَدَ فَاِنْ قُصِدَ بِجُزْءٍ مِنْہُ الدَّلَالَۃُ عَلیٰ جُزْءِ مَعْنَاہُ فَھُوَ الْمُرَکَّبُ[3] کَرَامِی الْحِجَارَۃِ فَاِنَّ الرَّامِیَ مَقْصُوْدٌ مِنْہُ الدَّلَالَۃُ عَلیٰ رَمْیٍ مَنْسُوْبٍ اِلیٰ مَوْضُوْعٍ مَّا وَالْحِجَارَۃُ مَقْصُوْدٌ مِنْہُ الدَّلَالَۃُ عَلَی الْجِسْمِ الْمُعَیَّنِ

ترجمہ : ـــــــ میں کہتا ہوں کہ وہ لفظ جو معنیٰ پر بالمطابقہ دلالت کرتا ہے آیا ارادہ کیا جاتا ہے اس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا یا ارادہ نہیں کیا جاتا ہے تو اگر اس کے جزء سے اس کے معنیٰ کے جزء پر دلالت کا ارادہ کیا جائے تو وہ مرکب ہے جیسے رامی الحجارۃ یعنی پتھر کا پھینکنے والا کہ رامی سے مقصود اس رمی پر دلالت ہے جو کسی موضوع کی طرف منسوب ہو اور حجارہ سے

مقصود جسم معین پر دلالت ہے ۔

تشریح : ـــــــ قولہ[1] اللفظ الدال : ۔ یعنی وہ لفظ جو معنیٰ پر بالمطابقہ دلالت کرتا ہے اس کے جزء سے اس کے معنیٰ کے جزء پر دلالت مقصود ہے یا نہیں اگر دلالت مقصود ہے تو مرکب ہے ورنہ مفرد ہے ۔ یہ حصر چونکہ اثبات ونفی کے درمیان دائر ہے اس لئے لفظ کا مفرد ومرکب میں منحصر ہونا عقلی ہے جو مفید یقین ہے اور دال سے پہلے لفظ کے اضافہ سے یہ اشارہ ہے کہ دال صفت ہے لفظ کی اور لفظ سے مراد لفظ موضوع ہے ۔ اس سے مقصود دوال اربعہ کو خارج کرنا ہے کیونکہ وہ افراد وترکیب کیساتھ متصف نہیں ہوتے ۔

قولہ[2] ان یقصد : ۔ قصد سے مراد وہ ہے جو قانون لغت پر جاری ہو اور جزء سے مراد وہ ہے جو مسموع و مرتب ہو تا کہ وہ فعل خارج ہو جائے جو اپنے مادہ سے حدث پر دال ہے اور اپنے صیغہ زمانہ پر دال ہے اور وہ جزء عام ہے کہ تحقیقی ہو یا تقدیری تا کہ اس میں اضرب جیسا کلمہ مرکب میں داخل ہو جائے کیونکہ اس میں اَنْتَ مقدر ہے

قولہ[3] المرکب : ۔ لفظ کو ترکیب بوقت استعمال عارض ہوتی ہے کیونکہ الفاظ متفرق معانی کے لئے وضع کئے جاتے ہیں اور مرکب اس حیثیت سے کہ وہ مرکب ہے موضوع بوضع اجزاء ہے لما صرح بہ السید قدس سرہ اور استعمال نام ہے ذکر لفظ اور ارادہ معنیٰ کا پس معلوم ہوا کہ قصد ترکیب میں معتبر ہے جب کہ افراد عدم ترکیب کا نام ہے تو اس کا معنی عدم قصد ہوا افراد وترکیب دونوں حالت واحدہ میں جمع نہیں ہوتے اسی وجہ سے متاخرین نے قصد کو افراد وترکیب کی دونوں تعریفوں میں اعتبار کیا ہے ۔

قولہ[4] کرامی الحجارۃ : ۔ اس مثال میں لفظ کا جزء معنیٰ کے جزء پر بایں طور دلالت کرتا ہے کہ رامی (جو بمعنی پتھر کا پھینکنے والا ہے) سے مقصود اسی رمی پر دلالت ہے جو کسی موضوع کی طرف منسوب ہو اور حجارہ سے مقصود جسم معین پر دلالت ہے پس دونوں کا مجموعہ رامی الحجارہ کا معنیٰ ہوا ۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ رامی ایک لفظ موضوع ہے اور حجارہ دوسرا لفظ موضوع پس اس میں دو وضع ہوئے تو اس کو ان دونوں میں سے کس وضع کے اعتبار سے مطابقی کہا جاتا ہے ۔ جواب

یہ کہ مطابقی کی تعریف میں جو وضع ہے اس سے مراد عام ہے کہ واحد ہو جیسے لفظ انسان کی وضع حیوان ناطق کے لئے یا متعدد ہو جیسے بہی رامی الحجارۃ کہ جزء اول کی وضع ایک معنی کے لئے ہے اور جزء دوم کی وضع دوسرے معنی کے لئے یا مراد مجموعہ معنیین ہو تو لفظ مجموعہ کی وضع معنیٰ مجموعہ کیلئے ہوگی ۔

فلا بد ان یکون للفظ جزء ٌ وان یکون بجزئہ دلالۃ ٌ علیٰ معنیً وان یکون ذٰلک المعنیٰ جزء المعنیٰ المقصود من اللفظ وان یکون دلالۃ جزء اللفظ علی المعنی المقصود مقصودۃ ً فیخرج عن الحد ما لا یکون لہ جزء ٌ اصلاً کھمزۃ الاستفھام او یکون لہ جزء ٌ لکن لا دلالۃ لہ علیٰ معنیً کزیدٍ ومایکون لہ جزء ٌ دال ٌ علی المعنیٰ لکن ذٰلک المعنیٰ لا یکون جزء المعنیٰ المقصود کعبد اللّٰہ علماً فان لہ جزء ٌ کعبدٍ دالاً علیٰ معنیً وھو العبودیۃ لکنہ جزء المعنیٰ المقصود ای الذات المشخصۃ ومایکون لہ جزء ٌ دال ٌ علیٰ جزء المعنی المقصود ولکن لا یکون دلالتہ مقصودۃً کالحیوان الناطق اذا سُمّی بہ شخصٌ انسانیٌ فان معناہٗ حینئذٍ الماھیۃ الانسانیۃ مع التشخص والماھیۃ الانسانیۃ مجموع مفھومی الحیوان والناطق فالحیوان مثلاً الذی ھو جزء اللفظ دال ٌ علیٰ جزء المعنیٰ المقصود الذی ھو التشخص الانسانی لانہ دال ٌ علیٰ مفھوم الحیوان ومفھوم الحیوان جزء الماھیۃ الانسانیۃ وھی جزء المعنیٰ اللفظ المقصود لکن دلالۃ الحیوان علیٰ مفھومہ لیست بمقصودۃ فی حال العلمیۃ بل لیس المقصود من الحیوان الناطق الا الذات المشخصۃ

ترجمہ : ——— پس ضروری ہے لفظ کے لئے جزء ہو اور اس کے جزء کے لئے معنی پر دلالت ہو اور وہ معنی لفظ کے معنی مقصود کا جزء ہو اور یہ کہ لفظ کے جزء کی دلالت معنیٰ مقصود کے جزء پر مقصود ہو تو تعریف سے وہ نکل گیا جس کا بالکل جزء نہ ہو جیسے ہمزۂ استفہام یا اس کا جزء ہو لیکن اس کی دلالت معنی پر نہ ہو جیسے زید اور وہ جس کے لئے معنیٰ پر دلالت کرنے والا جزء ہو لیکن وہ معنیٰ اس معنیٰ مقصود کا جزء نہ ہو جیسے عبداللہ حالت علمیت میں کہ اس کے لئے جزء ہو مثلاً عبد دلالت کرتا ہے معنیٰ یعنی عبودیت پر

لیکن وہ معنی مقصود یعنی ذاتِ مشخصہ کا جزء ہے اور وہ جس کے لئے جزء ہو جو معنی مقصود کے جزء پر دلالت کرتا ہے لیکن اس کی دلالت مقصود نہیں جیسے حیوانِ ناطق جب کہ وہ کسی شخص انسانی کا نام رکھدیا جائے تو اس کا معنی اس وقت ماہیت انسانیہ مع التشخص ہے اور ماہیت انسانیہ مفہوم حیوانِ ناطق کا مجموعہ ہے پس مثلاً حیوان جو کہ وہ لفظ کا جزء ہے وہ معنی مقصود یعنی شخص انسانی کے جزء پر دال ہے کیونکہ وہ مفہوم حیوان پر دلالت کرتا ہے اور مفہوم حیوان ماہیت انسانیہ کا جزء ہے اور ماہیت انسانیہ لفظ مقصود کے معنیٰ کا جزء ہے لیکن حیوان کی دلالت اس کے مفہوم پر حالت علمیت میں مقصود نہیں ہے بلکہ حیوان ناطق سے مقصود ذات مشخصہ ہے۔

تشریح : ——— قولہ فلا بد : ۔ یعنی مرکب کی تعریف میں مذکورہ بالا قیدوں سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ لفظ موضوع جو بالمطابقہ دلالت کرتا ہے اس کی پانچ قسمیں ہیں (۱) وہ لفظ ہے جو بسیط ہو یعنی اس کے لئے جزء نہ ہو جیسے ہمزۂ استفہام یعنی أ (۲) وہ لفظ ہے جس میں اجزاء ہوں مگر معنیٰ پر کوئی جزء بھی دلالت نہ کرتا ہو جیسے قلم کہ اس لفظ میں تین جزء ہیں ق ۔ ل ۔ م لیکن معنی پر نہ تو (ق) دلالت کرتا ہے نہ (ل) اور نہ (م) (۳) وہ لفظ ہے جس کے لئے جزء ہو اور ہر جزء کسی معنیٰ پر دلالت کرتا ہو مگر معنی مراد کے جزء پر دلالت نہ کرتا ہو جیسے لفظ عبداللہ جب کہ کسی انسان کا نام ہو (۴) وہ لفظ ہے جس کا جزء معنیٰ مراد کے جزء پر دلالت کرتا ہو مگر یہ دلالت مقصود نہ ہو جیسے لفظ حیوان ناطق جب کہ کسی انسان کا نام ہو (۵) وہ لفظ ہے جس کے جزء کی دلالت معنی مراد کے جزء پر مقصود ہو جیسے حیوان ناطق اور عبداللہ جب کہ دونوں کسی کا علم نہ ہوں ۔

ان میں سے پہلی چار قسمیں مفرد ہیں اور آخری پانچویں قسم مرکب ہے جیساکہ دونوں کی تعریفوں سے بخوبی ظاہر ہے

قولہ کعبد اللّٰہ علماً : ۔ ذات انسان دو مفہوم یعنی مفہوم حیوان اور مفہوم ناطق کے مجموعہ کا نام ہے لیکن فلاں انسان مثلاً زید تین مفہوم یعنی مفہوم حیوان اور مفہوم ناطق اور مفہوم فلاں کے مجموعہ کا نام ہے چنانچہ لفظ عبداللہ دو جزء یعنی عبد اور اسم جلالت اللہ پر مشتمل ہے لفظ عبد معنیٰ عبودیت پر اور اسم جلالت ذاتِ باری تعالیٰ پر دال ہے پس جب لفظ عبداللہ کسی انسان مثلاً زید کا نام رکھا جائے تو اس لفظ کا معنیٰ و مراد مفہوم حیوان ۔ مفہوم ناطق ۔ مفہوم فلاں کا مجموعہ ہوگا لیکن حالتِ علمیت میں

لفظ عبداللہ کا کوئی جزء معنیٰ مراد کے کسی جزء پر دلالت نہیں کرتا اگرچہ ہر جزء کسی نہ کسی معنی پر دلالت کرتا ہے

قولہ[۳] کالحیوان الناطق :۔ حیوان ناطق جب کسی انسان کا نام رکھ دیا جائے تو اس وقت اس کا معنیٰ مراد تین مفہوم یعنی مفہوم حیوان ۔ مفہوم ناطق ۔ مفہوم فلاں کا مجموعہ ہوگا تو حالتِ علمیت میں اگرچہ اس کا جزء معنیٰ مراد کے جزء پر دال ہے مثلاً حیوان جو لفظ حیوان ناطق کا جزء ہے وہ مفہوم حیوان پر جو معنیٰ مراد کا جزء ہے دلالت کرتا ہے مگر یہ دلالت مقصود نہیں بلکہ حالتِ علمیت میں مجموعہ لفظ کی دلالت مجموعہ معنیٰ مراد پر مقصود ہے ۔

قولہ[۴] شخص انسانی :۔ شخص انسانی کہا گیا فرد انسان اس لئے نہیں کہ شخص بہ نسبت ذاتیات کے بولا جاتا ہے اور وہ فرد ذاتیات و عرضیات دونوں کی بہ نسبت بولا جاتا ہے ۔ جب کہ یہاں صرف اول مراد ہے ۔

خیال رہے کہ حیوان ناطق بہ حالتِ علمیت اور عبداللہ بحالتِ علمیت کے درمیان فرق یہ ہے کہ حیوانِ ناطق میں معنی ترکیبی اس کے معنیٰ علمی کا جزء ہے کیونکہ وہ نام ہے معنی ترکیبی اور شخص کا تو جب لفظ کا جزء باعتبار وضع ترکیبی دلالت کرے گا تو معنی علمی مقصود کے جزء پر بھی دلالت کرے گا کیونکہ جزء کا جزء اس کا جزء ہوتا ہے لیکن عبداللہ میں معنیٰ ترکیبی جزء نہیں معنی علمی کا جو شخص انسانی ہے کیونکہ عبودیت شخص سے خارج ہے اسی طرح لفظ عبد کا مدلول کہ لفظ کے جزء کی دلالت باعتبار وضع ترکیبی معنی مقصود کے جزء پر نہیں ہے ۔

وَاِلّا[۱] اَیْ وَاِنْ لَمْ یُقْصَدْ بِجُزْءٍ مِنْہُ الدَّلَالَۃُ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاہُ فَھُوَ الْمُفْرَدُ سَوَاءٌ لَمْ یَکُنْ لَہٗ جُزْءٌ اَوْ کَانَ لَہٗ جُزْءٌ وَلَمْ یَدُلَّ عَلٰی مَعْنًی اَوْ کَانَ لَہٗ جُزْءٌ دَالٌّ عَلٰی مَعْنًی وَّ لَا یَکُوْنُ ذٰلِکَ الْمَعْنٰی جُزْءَ الْمَعْنَی الْمَقْصُوْدِ مِنَ اللَّفْظِ کَعَبْدِ اللّٰہِ اَوْ کَانَ لَہٗ جُزْءٌ دَالٌّ عَلٰی جُزْءِ الْمَعْنَی الْمَقْصُوْدِ لٰکِنْ لَمْ یَکُنْ دَلَالَتُہٗ مَقْصُوْدَۃً فَحَدُّ الْمُفْرَدِ یَتَنَاوَلُ الْاَلْفَاظَ الْاَرْبَعَۃَ

ترجمہ : ــــــ اور اگر نہیں یعنی اگر جزء لفظ سے جزء معنیٰ پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے تو وہ مفرد ہے

خواہ اس کا جزء ہی نہ ہو یا جزء تو ہو مگر معنی پر دلالت نہ کرے یا معنی پر دلالت کرنے والا ہو مگر اس کی دلالت مقصود نہ ہو پس مفرد کی تعریف چاروں طرح کے الفاظ کو شامل ہے ۔

تشریح : ــــــ قولہ[۱] ای وان لم یقصد :۔ متن میں جو الّا ہے اس کی اصل عبارت کو ای حرف تفسیر سے بیان کی جاتی ہے کہ جزء لفظ سے اگر جزء معنیٰ پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے تو وہ مفرد ہے اور یہ تعریف چونکہ سلبی ہے جو مرکب کی تعریف وجودی پر حرف سلب کے دخول سے پیدا ہوتی ہے اور تعریف وجودی چونکہ مقید ہے اور مقید پر اگر حرفِ سلب داخل ہو تو اس کے ہر ہر جزء کی نفی مقصود ہوتی ہے ۔ اس لئے اس کی چار صورتیں پیدا ہوں گی اور ہر ایک کو مفرد کہا جائے گا ۔ وہ صورتیں یہ ہیں (۱) اس کے لئے جزء ہی نہ ہو یعنی بسیط ہو جیسے ہمزہ استفہام (۲) اس کے لئے جزء ہو مگر معنی پر کوئی جزء دلالت نہ کرتا ہو جیسے زید کہ اس میں تین جزء ہیں ۔ ز ۔ ی ۔ د لیکن معنی پر نہ (ز ے) دلالت کرتا ہے اور نہ (ی) دلالت کرتا ہے اور نہ (دال) دلالت کرتا ہے (۳) اس کے لئے جزء ہو اور معنی پر بھی دلالت کرتا ہو مگر وہ معنی لفظ کے معنی مقصود کا جزء ہو جیسے عبداللہ ۔ حمداللہ وغیرہ ۔ (۴) جزء ہو اور معنی مقصود کے جزء پر دلالت بھی کرتا ہو لیکن وہ دلالت مقصود نہ ہو جیسے حیوانِ ناطق وغیرہ جب کہ کسی کا علم ہو ۔

فَاِنْ[۱] قُلْتَ الْمُفْرَدُ مُقَدَّمٌ عَلَی الْمُرَکَّبِ طَبْعًا فَلِمَ اُخِّرَ وَضْعًا وَّمُخَالَفَۃُ الْوَضْعِ الطَّبْعَ فِیْ قُوَّۃِ الْخَطَاءِ عِنْدَ الْمُحَصِّلِیْنَ فَنَقُوْلُ لِلْمُفْرَدِ وَالْمُرَکَّبِ اعْتِبَارَانِ اَنَّ اَحَدَھُمَا بِحَسْبِ الذَّاتِ وَھُوَ مَا صَدَقَ عَلَیْہِ الْمُفْرَدُ مِنْ زَیْدٍ وَعَمْرٍو وَغَیْرِھِمَا وَثَانِیْھِمَا بِحَسْبِ الْمَفْھُوْمِ وَھُوَ مَا وُضِعَ اللَّفْظُ بِاِزَائِہٖ کَالْکَاتِبِ مَثَلًا فَاِنَّ لَہٗ مَفْھُوْمًا وَھُوَ شَیْءٌ لَّہُ الْکِتَابَۃُ وَذَاتًا وَھُوَ مَا صَدَقَ عَلَیْہِ الْکَاتِبُ مِنْ اَفْرَادِ الْاِنْسَانِ فَاِنْ عَنَیْتُمْ بِقَوْلِکُمُ الْمُفْرَدُ مُقَدَّمٌ عَلَی الْمُرَکَّبِ طَبْعًا اَنَّ ذَاتَ الْمُفْرَدِ مُقَدَّمٌ عَلٰی ذَاتِ الْمُرَکَّبِ فَمُسَلَّمٌ وَّلٰکِنْ تَاخِیْرُہٗ ھٰھُنَا فِی التَّعْرِیْفِ وَالتَّعْرِیْفُ لَیْسَ بِحَسْبِ الذَّاتِ بَلْ بِحَسْبِ الْمَفْھُوْمِ وَاِنْ عَنَیْتُمْ بِہٖ اَنَّ مَفْھُوْمَ الْمُفْرَدِ مُقَدَّمٌ عَلٰی مَفْھُوْمِ الْمُرَکَّبِ فَھُوَ مَمْنُوْعٌ فَاِنَّ الْقُیُوْدَ فِیْ مَفْھُوْمِ الْمُرَکَّبِ

وجودیۃٌ فی مفہومِ المفردِ عدمیۃٌ والوجودُ فی التصوّرِ سابقٌ علی العدمِ فلذا اُخّرَ المفردُ فی التعریفِ وَقدّمہٗ فی الاَقسامِ وَالاَحکامِ لِاَنّہا بحسبِ الذاتِ

ترجمہ: ——— اور اگر آپ سوال کریں کہ مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہے پھر اس کو وضعاً کیوں مؤخر کیا گیا؟ جب کہ محصلین کے نزدیک طبع سے وضع کی مخالفت خطاء کے درجہ میں ہے تو ہم جواب دیں گے کہ مفرد و مرکب میں دو اعتبار ہیں ایک باعتبار ذات اور وہ وہ ہے جس پر مفرد صادق آتا ہے یعنی زید و عمر وغیرہما اور دوسرا باعتبار مفہوم اور وہ وہ ہے جس کے مقابلہ میں لفظ وضع کیا گیا ہے جیسے کاتب کہ اس کے لئے ایک مفہوم ہے یعنی وہ شئی جس کے لئے کتابت ثابت ہے اور دوسرا اس کے لئے ذات ہے جس پر کاتب صادق آتا ہے افراد انسان میں سے پس اگر مفرد کا مرکب پر طبعاً مقدم ہونے سے مراد یہ ہے کہ ذات مفرد ذات مرکب پر مقدم ہے تو یہ تسلیم ہے مگر یہاں مفرد کی تاخیر تعریف میں ہے اور تعریف باعتبار ذات نہیں بلکہ باعتبار مفہوم ہوتی ہے۔ اور اگر اس سے مراد یہ ہے کہ مفہوم مفرد مفہوم مرکب پر مقدم ہے تو وہ ممنوع ہے کیونکہ مرکب کے مفہوم میں وجودی قیدیں ہیں اور مفرد کے مفہوم میں عدمی اور وجود تصور میں عدم پر سابق ہوتا ہے اس لئے تعریف میں مفرد کو موخر کیا ہے اور اقسام و احکام میں مقدم کیونکہ اقسام و احکام باعتبار ذات ہوتے ہیں۔

تشریح: ——— قولہ[۱] فان قلت: ۔ یہ سوال ہے جو مرکب کو مفرد پر مقدم کرنے سے پیدا ہوا کہ مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہے تو اس کو وضعاً کیوں موخر کیا گیا؟ جب کہ محصلین کے نزدیک طبع سے وضع کی مخالفت اگرچہ خطا تو نہیں لیکن بدرجہ خطا ضرور ہے۔

قولہ[۲] فنقول: ۔ یہ جواب ہے سوال مذکور کا مگر پہلے یہ تمہید ملاحظہ کریں کہ مفرد و مرکب میں دو حیثیتیں ہوتی ہیں ایک باعتبار ذات اور دوسری باعتبار مفہوم۔ مفرد باعتبار ذات وہ ہے کہ جس پر مفرد صادق آتا ہے مثلاً زید و بکر و خالد وغیرہ اور مفرد باعتبار مفہوم وہ ہے جس کے مقابلہ میں لفظ وضع کیا گیا ہو جیسے کاتب کہ اس کے لئے ایک مفہوم ہے یعنی وہ شئی ہے جس کے لئے کتابت ثابت ہے اور اس کے لئے دوسری ذات ہے جس پر کاتب افراد انسان سے صادق آتا ہے۔

تشریح: ——— قولہ[۱] فان قلت: ۔ یہ سوال ہے۔ جو مرکب پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اس سے مراد کیا ہے؟ اگر یہ ہے کہ ذات مفرد مقدم ہے ذات مرکب پر تو تسلیم ہے لیکن اس کی تاخیر یہاں تعریف میں ہے اور تعریف باعتبار مفہوم ہوتی ہے باعتبار ذات نہیں اور اگر مراد یہ ہے کہ مفہوم مفرد مقدم ہے مفہوم مرکب پر تو ممنوع ہے کیونکہ مرکب کے مفہوم میں جو قیدیں ہیں وہ وجودی ہیں اور مفرد کے مفہوم میں جو قیدیں ہیں وہ عدمی اور وجود چونکہ تصور میں عدم پر سابق ہوتا ہے اس لئے مفرد کو تعریف میں موخر کیا گیا اور اقسام و احکام میں مقدم! کیونکہ اقسام و احکام باعتبار ذات ہوتے ہیں۔

قولہ[۳] فان القیود: ۔ مرکب کی تعریف جو تقسیم سے مستفاد ہے وہ لفظ ہے کہ اس کے جزء سے معنی کے جزء پر دلالت مقصود ہو اور اس تعریف میں قید اگرچہ بظاہر ایک نظر آتی ہے وہ حقیقۃً چار ہیں کیونکہ تعریف کو اگر تحلیل کیا جائے تو ایک قید یہ ہوگی کہ لفظ اس کے لئے جزء ہو دوسری یہ کہ اس جزء کیلئے دلالت ہو تیسری یہ کہ اس کی دلالت معنی مقصود کے جزء پر ہو چوتھی یہ کہ اس کی دلالت مقصود ہو۔ اور مفرد کے مفہوم میں یہ تمام قیدیں ملاحظہ عدم کے ساتھ ہوتی ہے یعنی مفرد میں معتبر عدم مجموع من حیث المجموع ہوتا ہے عدم کل نہیں ورنہ زید مفرد ہی نہ ہو سکے گا۔

قولہ[۴] والوجود فی التصور: ۔ وجود سے مراد غالباً وجود خاص یعنی ملکہ ہے اور عدم سے عدم خاص جو ملکہ کے مقابل ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ وجود خاص تصور میں عدم پر مقدم ہے کیونکہ یہ اس کی طرف مضاف واقع ہوتا ہے۔

قولہ[۵] وجودیۃ: ۔ وجودی سے مراد وہ ہے کہ اس کے مفہوم میں سلب داخل نہ ہو اور عدمی سے مراد اس کا برعکس یعنی وہ ہے کہ اس کے مفہوم میں سلب داخل ہو۔

وانّما[۱] اُعتُبِرَ فی المقسمِ[۲] دلالۃُ المطابقۃِ لا التضمنُ وَالالتزامُ لِاَنّ المعتبرَ فی ترکیب اللفظِ وافرادہٖ دلالۃُ جُزئِہٖ علی جُزءِ معناہُ المطابقی وَعدمُ دلالتہٖ علیہِ لا[۳] دلالۃُ جزئہٖ علی جزءِ معناہُ التضمنی اوالالتزامی وَعدمِ دلالتہٖ علیہِ

ترجمہ: ـــــــ اور مقسم میں اعتبار دلالت مطابقی کا کیا گیا تضمنی والتزامی کا نہیں اس لئے کہ لفظ کے مرکب و مفرد ہونے میں معتبر لفظ کا جزء معنیٰ مطابقی کے جزء پر دلالت کرنا اور نہ کرنا ہے نہ کہ لفظ کا جزء معنیٰ تضمنی یا التزامی کے جزء پر دلالت کرنا اور نہ کرنا ہے۔

تشریح: ـــــــ قولہ[1] وانما اعتبر: ۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مقسم میں صرف دلالتِ مطابقی کا اعتبار کیا گیا دلالتِ تضمنی والتزامی کا کیوں نہیں؟ جواب یہ کہ مقسم میں صرف دلالت مطابقت کا اعتبار اس لئے کیا گیا کہ لفظ کے مفرد و مرکب ہونے میں دلالت و عدم دلالت کا اعتبار لفظ کے جزء کا معنیٰ مطابقی کے جزء پر ہے معنیٰ تضمنی والتزامی کے جزء پر نہیں۔

قولہ[2] فی المقسم: ۔ مقسم کو اگر مطلق رکھا جائے تو اس میں چار احتمال پیدا ہوتے ہیں (۱) ترکیب میں جزء لفظ کیلئے جزء معنیٰ مطابقی و تضمنی والتزامی تینوں پر دال ہونے کی شرط ہو اور افراد میں اس کے انتفاء کی شرط ہو خواہ یہ انتفاء جزء معنیٰ مطابقی، تضمنی، التزامی، سب کے لحاظ سے ہو یا صرف بعض کے لحاظ سے ہو اس تقدیر پر لفظ واحد کے اندر افراد و ترکیب کا اجتماع نہیں مگر یہ تقدیر چونکہ بہت بعید ہے اس لئے شارح نے اس کا تعرض نہیں کیا (۲) ترکیب میں دلالت کا وجود جمیع معانی کے لحاظ سے شرط ہو اور افراد میں جمیع معانی کے لحاظ سے اس کا انتفاء ہو (۳) ترکیب میں دلالت کا وجود کسی ایک معنیٰ کے لحاظ سے شرط ہو اور افراد میں اس کا انتفاء جمیع معانی کے لحاظ سے شرط ہو یہ دونوں احتمال باطل ہیں۔ کیونکہ ان سے افراد و ترکیب کے درمیان واسطہ لازم آتا ہے (۴) ترکیب میں جس لفظ کی دلالت جزء معنیٰ پر معنیٰ ہونے کی شرط ہو خواہ یہ معنیٰ مطابقی ہوں یا التزامی اور افراد میں اس کا انتفا شرط ہو اس تقدیر پر لفظ واحد کے اندر افراد و ترکیب کا اجتماع لازم آتا ہے اور یہی مبحوث عنہ ہے۔

قولہ[3] لا دلالۃ: ۔ یعنی مقسم میں دلالت تضمنی یا التزامی کا اعتبار اس لئے نہیں کیا جاتا کہ دلالت و عدم دلالت لفظ کے جزء کا معنیٰ تضمنی یا التزامی کے جزء پر معتبر نہیں ہے چنانچہ یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ مفرد وہ ہے جس کے لفظ کا جزء معنیٰ تضمنی کے جزء پر دلالت نہ کرے اور مرکب وہ ہے جس کے لفظ کا جزء اس کے معنیٰ تضمنی کے جزء پر دلالت کرے اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاتا ہے کہ مفرد وہ ہے جس کے لفظ کا جزء اس کے معنیٰ التزامی کے جزء پر دلالت نہ کرے اور مرکب وہ ہے جس کے

لفظ کا جزء اس کے معنیٰ التزامی کے جزء پر دلالت کرے

فَاِنَّہٗ[1] لَوِ اعْتُبِرَ التضمنُ وَالْاِلْتِزَامُ فِی التَّرکِیبِ وَالْاِفْرَادِ لَزِمَ اَنْ یکونَ اللفظُ المرکبُ من لفظین موضُوعَیْنِ لمعنیین بسیطین مفرداً لعدمِ دلالۃِ جُزْءِ اللفظِ علی جُزْءِ المعنیٰ التضمنی اِذْ لَا جُزْءَ لہٗ وَاَنْ[2] یکونَ اللفظُ المرکبُ مِنْ لفظینِ الموضوعُ بازاءِ معنی لہٗ لازمٌ ذھنیٌّ بسیطٌ مفرداً لِاَنَّ[3] شیئاً من جزئیِ اللفظِ لا دلالۃَ لہٗ علی جزءِ المعنیٰ الالتزامی

ترجمہ: ـــــــ اس لئے کہ ترکیب و افراد میں اگر تضمن والتزام کا اعتبار کیا جائے تو اس لفظ کا جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو جو دو بسیط معنوں کے لئے موضوع ہوں مفرد ہونا لازم آئے گا اس وجہ سے کہ لفظ کے جزء کی دلالت معنیٰ تضمنی کے جزء پر نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس کے لئے جزء ہی نہیں ہوتا اور جو لفظ دو لفظوں سے مرکب ہو اور ایسے معنیٰ کے مقابلہ میں موضوع ہو جس کے لئے لازم ذہنی بسیط ہو اس کا مفرد ہونا لازم آئے گا کیونکہ معنیٰ التزامی کے جزء پر لفظ کے کسی جزء کی بھی دلالت نہیں ہے۔

تشریح ـــــــ قولہ[1] فانہ لو اعتبر: ۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مقسم میں اگر دلالت تضمنی یا التزامی کا اعتبار کیا جائے تو کیا نقص لازم آئے گا؟ جواب یہ کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ لفظ جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو جو دو بسیط معنوں کے لئے موضوع ہوں مفرد ہونا لازم آئے گا کیونکہ لفظ کا جزء معنیٰ تضمنی کے جزء پر دلالت نہیں کرتا اس لئے کہ وہ خود جزء ہے جس کا جزء نہیں ہوتا۔ اسی طرح وہ لفظ بھی جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو اور ایسے معنیٰ کے مقابلہ میں موضوع ہو کہ جس کے لئے لازم ذہنی بسیط ہو مفرد ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ لفظ کے کسی جزء کی بھی دلالت معنیٰ التزامی کے جزء پر نہیں ہوتی ہے۔

قولہ[2] ان یکون اللفظ: ۔ یہ جملہ بتاویل مفرد ہو کر لزم فعل ماضی کا فاعل ہے اس پر معطوف ہے بعد والا جملہ وان یکون اللفظ الخ اور اللفظ اپنی صفت سے مل کر یکون کا اسم ہے اور مفرداً اس کی خبر واقع ہے۔

وَفِيهِ نظرٌ لِاَنَّ غايةَ مَا فِي البابِ اَنْ يكونَ اللفظُ بالقياسِ الى المعنَى المطابقي مركباً وبالقياسِ الى المعنى التضمني اَوِ الالتزامي مفرداً ولما جازَ اَنْ يكونَ اللفظُ باعتبارِ معنَيَيْنِ مطابقيَيْنِ مفرداً ومركباً كما في عبدِ اللهِ لِاَنَّ مدلولَهُ المطابقي قبلَ العلميةِ يكونُ مركباً وبعدَها يكونُ مفرداً فلِمَ لايجوزُ ذلك باعتبارِ المعنَى المطابقي والمعنى التضمني اَوِ الالتزامي

ترجمہ : ــــــ اور دلیل مذکور میں نظر ہے کیونکہ اس سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہو اور معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے مفرد ہو اور جب ایک لفظ کا دو معنیٰ مطابقی کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہونا جائز ہے چنانچہ لفظ عبد اللہ میں کہ اس کا مدلول مطابقی علمیت سے پہلے مرکب ہے اور علمیت کے بعد مفرد ہے تو یہ کیوں جائز نہ ہوگا کہ لفظ معنیٰ مطابقی اور معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے مرکب و مفرد ہو۔

تشریح : ــــــ قولہ وفیہ نظر : تقسیم میں مطابقی کے معتبر ہونے کی جو دلیل ما قبل میں گذری اس میں نظر ہے جس کا خلاصہ یہ کہ اگر کسی مرکب بالمطابقۃ پر مفرد کی تعریف معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے صادق ہو جائے تو اس میں افراد و ترکیب دو اعتبار سے جمع ہو جائیں گے معنیٰ مطابقی کے اعتبار سے مرکب اور معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے مفرد! اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ جب ایک لفظ دو معنیٰ مطابقی کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہو سکتا ہے جیسے عبداللہ کہ علمیت سے پہلے معنی ترکیبی کے اعتبار سے مرکب ہے اور علمیت کے بعد معنی علمیت کے اعتبار سے مفرد ہے تو ایک لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب اور معنیٰ تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے مفرد بھی ہو سکتا ہے لیکن اس کو اس طرح مسترد کیا جا سکتا ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ عبداللہ کا دو معنیٰ مطابقی کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہونا ایک حالت میں نہیں بلکہ دو حالتوں میں ہے ایک حالت علمیت سے قبل اور دوسری حالت علمیت کے بعد پس دو حالتوں میں مختلف وضع ہونے کی وجہ سے امتیاز پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب اور معنیٰ تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے مفرد ہو تو ایک ہی حالت و وضع کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہونا لازم آتا ہے جو التباس کو لازم کرتا ہے

فالاَولى اَنْ يقالَ الافرادُ والتركيبُ بالنسبةِ الى المعنى التضمني اَوِ الالتزامي لا يتحققُ اِلّا اذا تحقّقَ بالنسبةِ الى المعنَى المطابقي اَمّا في التضمني فلِاَنّهُ متى دلّ جزءُ اللفظِ على جزءِ المعنَى التضمنيّ دلَّ على جزءِ معناهُ المطابقي لِاَنَّ المعنَى التضمني جزءُ المعنى المطابقي وجزءُ الجزءِ جزءٌ وامّا في الالتزامِ فلِاَنّهُ متى دلّ جزءُ اللفظِ على جزءِ معناهُ الالتزامي بالالتزامِ فقد دلّ على جزءِ المعنى المطابقي بالمطابقةِ لامتناعِ تحققِ الالتزامِ بدونِ المطابقةِ وقد يتحققُ الافرادُ والتركيبُ بالنسبةِ الى المعنى المطابقي لا بالنسبةِ الى المعنى التضمني اَوِ الالتزامي كما في المثالَيْنِ المذكورَيْنِ

ترجمہ : ــــــ پس بہتر ہے یوں کہا جائے کہ افراد و ترکیب معنی تضمنی یا التزامی کے لحاظ سے متحقق نہیں ہوتی مگر جب کہ معنیٰ مطابقی کے لحاظ سے متحقق ہو لیکن تضمنی میں اس لئے کہ جب لفظ کا جزء معنی تضمنی کے جزء پر دلالت کرے تو معنیٰ مطابقی کے جزء پر بھی دلالت کریگا کیونکہ معنی تضمنی معنی مطابقی کا جزء ہے اور جزء کا جزء اس کا جزء ہوتا ہے اور لیکن التزام میں اس لئے کہ جب لفظ کا جزء معنی التزامی کے جزء پر بالالتزام دلالت کرے تو معنیٰ مطابقی کے جزء پر بالمطابقۃ بھی دلالت کرے گا کیونکہ مطابقت کے بغیر التزام کا تحقق ممتنع ہے اور کبھی افراد و ترکیب معنیٰ مطابقی کے لحاظ سے متحقق ہوتا ہے معنی تضمنی یا التزامی کے لحاظ سے نہیں جیسا کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں ہے۔

تشریح : ــــــ قولہ فالاولی : یہ دوسری توجیہہ ہے مقسم میں دلالت مطابقی کے معتبر ہونے کی جس کا خلاصہ یہ کہ ترکیب اگر معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے پائی جائے تو معنیٰ مطابقی کے اعتبار سے ضرور پائی جائے گی اس کا برعکس نہیں یعنی ترکیب اگر معنی مطابقی کے اعتبار سے پائی جائے تو ضروری نہیں کہ معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے بھی پائی جائے کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہوتا ہے اور معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے مرکب نہیں ہوتا جیسا کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں ہے کہ وہ لفظ جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو جو دو بسیط معنوں کے لئے موضوع ہو، مفرد ہونا لازم آئے گا۔ اسی وجہ سے ترکیب میں دلالت مطابقی کا اعتبار لازمی و ضروری ہے۔

قولہ[۲] الافراد والترکیب ۔ مقصود یہاں ترکیب کا ذکر ہے کیونکہ افراد کا ذکر یہاں محض تبعاً واستطراداً کیا گیا ہے بلکہ افراد کو ترک کر دینا ہی بہتر ہے کیونکہ مقصود ترکیب سے متعلق یہ بیان کرنا ہے کہ وہ معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے اسی وقت متحقق ہوتی ہے جب کہ معنی مطابقی کے اعتبار سے متحقق ہو اور افراد میں اس کا برعکس ہے کیونکہ افراد کا تحقق اگر معنی مطابقی کے اعتبار سے ہو تو معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے ضرور متحقق ہوگا ۔

قولہ[۳] امافی التضمنی :۔ یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ ترکیب اگر معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے متحقق ہو تو معنی مطابقی کے اعتبار سے بھی متحقق ہوگی لیکن معنی تضمنی کے اعتبار سے اس لئے کہ لفظ کا جزء اگر معنی تضمنی کے جزء پر دلالت کرے تو معنی مطابقی کے جزء پر بھی لامحالہ دلالت کریگا کیونکہ معنی تضمنی جزء ہے معنی مطابقی کا اور جزء کا جزء چونکہ اس کا جزء ہوتا ہے اس لئے معنی تضمنی کے جزء پر اگر دلالت ہو تو معنی مطابقی کے جزء پر بھی ضرور دلالت ہوگی اور لیکن معنی التزامی کے اعتبار سے اس لئے کہ جب لفظ کا جزء معنی التزامی پر بالالتزام دلالت کرے تو معنی مطابقی کے جزء پر بھی لامحالہ دلالت کرے گا اس لئے کہ التزام کا تحقق مطابقت کے بغیر ناممکن ہوتا ہے ۔

قولہ[۴] کمافی المثالین :۔ یعنی ایسا مرکب کہ اس کے اجزا بسیط ہوں اور ایسا مرکب کہ اس کے معنی مطابقی مرکب ہوں لیکن اس کیلئے لازم ذہنی بسیط ہو یہ دونوں مثالیں وجہ اول کے ذیل میں گذر چکی ہے ۔

فلهٰذا[۱] خَصَّصَ القِسمَةَ الیٰ الافرادِ وَالترکیب بالمطابقةِ الّا اَنَّ[۲] هٰذا الوجہَ یفیدُ اولویةَ اِعتبارِ المَطابقةِ فی القسمةِ والوجہُ الاوّلُ اِنْ تَمَّ یفیدُ وَجوبَ اعتبارِ المطابقةِ فی القسمةِ

ترجمہ: ـــــــ اسی وجہ سے افراد و ترکیب کی تقسیم کو مطابقی کے ساتھ خاص کیا ہے مگر یہ وجہ تقسیم میں مطابقی کے اعتبار کی اولویت کے لئے مفید ہے اور پہلی وجہ اگر تام ہو تو وہ تقسیم میں مطابقی

مطابقی کے معتبر ہونے کے وجوب کا فائدہ دے گا ۔

تشریح ـــــــ قولہ[۱] فلهٰذا :۔ یعنی ان ہی دونوں مذکورہ توجیہوں (کہ (۱) ترکیب اگر معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے متحقق ہو تو معنی مطابقی کے اعتبار سے بھی ضرور متحقق ہوگی (۲) ترکیب اگر معنی مطابقی کے اعتبار سے متحقق ہو تو ضروری نہیں کہ معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے بھی متحقق ہو) کی وجہ سے تقسیم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا گیا ۔

قولہ[۲] الاهذالوجہ :۔ یعنی تقسیم میں دلالت مطابقی کے اعتبار کرنے کی اگرچہ دو وجہ بیان کی گئی پہلی وجہ انما اعتبر فی المقسم الخ سے اور دوسری وجہ والاولیٰ ان یقال الخ سے لیکن یہ دوسری توجیہہ اعتبار مطابقت کی اولویت پر دلالت کرتی ہے یعنی ترکیب معنی تضمنی والتزامی کے اعتبار سے بھی ہو سکتی ہے لیکن معنی مطابقی کے اعتبار سے زیادہ بہتر ہے اسی وجہ سے اس کو فالاولیٰ ان یقال سے تعبیر کیا گیا اور پہلی توجیہہ اعتبار مطابقت کے وجوب پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ترکیب میں اگر تضمن والتزام کا اعتبار کیا جائے تو اس لفظ کا جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو جو دو بسیط معنوں کے لئے موضوع ہوں، مفرد ہونا لازم آئے گا جو ممنوع ہے اس توجیہہ کو ان تم کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ اس پر فیہ نظر سے اعتراض وارد ہے دوسری توجیہہ پر نہیں ۔

قَالَ وَهُوَ[۱] اِنْ لَمْ یصلحْ لِاَنْ یُخبَرَ بِهٖ وَحْدَهٗ فهو الاَدَاةُ کفی ولا وَاِنْ صلحَ لِذٰلک فَاِنْ دلَّ بهیئتہٖ علیٰ زمانٍ مُعینٍ من الاَزمنةِ الثلاثةِ فهُو الکلمةُ وَاِن لَمْ یدل فهو الاِسْمُ

ترجمہ: ـــــــ مصنف نے فرمایا کہ وہ یعنی مفرد اگر صلاحیت نہ رکھے تنہا مخبر بہ ہونے کی تو وہ ادات ہے جیسے فی اور لا اور اگر وہ اس کی صلاحیت رکھے تو اگر اپنی ہیئت کے ساتھ تینوں زمانوں میں سے کسی معین زمانہ پر دلالت کرے ۔ تو وہ کلمہ ہے اور اگر دلالت نہ کرے تو وہ اسم ہے ۔

تشریح: ـــــــ بیانہ[۱] وھو :۔ عبارت میں ھو کا مرجع مفرد ہے اور یہ تقسیم اسی مفرد کی ہے

کیونکہ تعریف باعتبار مفہوم ہوتی ہے اور مفہوم مرکب، وجودی ہے اور مفہوم مفرد، عدمی اور اعدام چونکہ اپنے ملکات سے پہچانے جاتے ہیں اس لئے مرکب کو تعریف میں مفرد پر مقدم کیا گیا لیکن چونکہ تقسیم باعتبار ذات ہوتی ہے اور ذات مفرد طبعاً ذات مرکب پر مقدم ہوتی ہے اس لئے کہ وہ اس کا محتاج الیہ ہے اسی وجہ سے مفرد کو تقسیم میں مرکب پر مقدم کیا گیا۔

اَقُوْلُ اللَّفْظُ الْمُفْرَدُ[1] اِمَّا اَدَاةٌ اَوْ کَلِمَةٌ اَوْ اِسْمٌ لِاَنَّهٗ[2] اِمَّا اَنْ یَّصْلَحَ لِاَنْ یُّخْبَرَ بِهٖ وَحْدَهٗ اَوْ لَا یَصْلَحُ فَاِنْ[3] لَّمْ یَصْلَحْ لِاَنْ یُّخْبَرَ بِهٖ وَحْدَهٗ فَهُوَ الْاَدَاةُ کَفِیْ وَلَا

ترجمہ: ــــــ میں کہتا ہوں کہ لفظ مفرد آیا ادات ہے یا کلمہ ہے یا اسم ہے کیونکہ وہ آیا تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے یا صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو اگر تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو وہ ادات ہے جیسے فی اور لا۔

تشریح: ــــــ قولہ[1] اللفظ: مفرد چونکہ لفظ کی قسم سے ہے اور قسم مقسم میں ملحوظ ہوتی ہے اس لئے مفرد سے پہلے لفظ کو بیان کیا گیا۔ لفظ مفرد کی تین قسمیں ہیں۔ اسم۔ کلمہ۔ ادات۔ دلیل حصر میں اس ترتیب کو برعکس بیان کیا گیا ہے اس کی وجہ عنقریب آگے بیان کی جائے گی۔

قولہ[2] لانہ۔ یہ دلیل ہے اس دعوے کی کہ لفظ مفرد کی تین ہی قسمیں ہیں۔ اسم۔ کلمہ۔ ادات۔ حاصل کلام یہ کہ لفظ مفرد کہ جس کے لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہیں کرتا وہ آیا تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں اگر تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو وہ منطقیوں کی اصطلاح میں ادات ہے اور نحویوں کی اصطلاح میں حرف ہے اور اگر تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں آیا اپنی ہئیت کیساتھ تینوں زمانوں میں سے کسی معین زمانہ پر دلالت کرتا ہے یا نہیں اگر دلالت کرتا ہے تو منطقیوں کی اصطلاح میں کلمہ ہے اور نحویوں کی اصطلاح میں فعل ہے اور اگر کسی معین زمانہ پر دلالت نہیں کرتا ہے تو اسم ہے۔ اس بیان سے ہر ایک کی تعریف

بھی حاصل ہوگئی کہ اسم وہ لفظ مفرد ہے جو تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت رکھے نہ اپنا معنی خود بتائے اور اس کی ہیئت و ساخت کسی معین زمانے پر دلالت نہ کرے۔ جیسے زید۔ المسجد۔ الصبح۔ المسا امس۔ غداً۔ آج۔ چاقو۔ کلمہ وہ لفظ مفرد ہے جو تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت رکھے یعنی اپنا معنی خود بتائے اور اس کی بناوٹ و ہیئت کسی زمانہ معین یعنی زمانہ ماضی یا زمانہ حال یا زمانہ آئندہ پر دلالت کرے جیسے قرأ۔ یکتب، دیکھا۔ سنتا ہے۔ جاؤں گا۔ ادات وہ لفظ مفرد ہے جو تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہ رکھے یعنی بغیر دوسرے لفظ کے ملائے اپنے معنی کو نہ بتائے جیسے مِنْ۔ الیٰ۔ فی۔ لا۔ نے۔ کو سے۔ تک۔ نہیں۔ ہاں۔

وَاِنَّمَا ذَکَرَ مِثَالَیْنِ[1] لِاَنَّ مَا لَا یَصْلَحُ لِاَنْ یُّخْبَرَ بِهٖ وَحْدَهٗ اِمَّا اَنْ لَّا یَصْلَحَ لِلْاِخْبَارِ بِهٖ اَصْلًا کَفِیْ فَاِنَّ الْمُخْبَرَ بِهٖ فِیْ قَوْلِنَا زَیْدٌ فِی الدَّارِ هُوَ حَصَلَ اَوْ حَاصِلٌ وَلَا دَخْلَ لِفِیْ فِی الْاِخْبَارِ وَاِمَّا اَنْ یَّصْلَحَ لِلْاِخْبَارِ بِهٖ لٰکِنْ لَّا یَصْلَحُ لِلْاِخْبَارِ بِهٖ وَحْدَهٗ کَلَا فَاِنَّ الْمُخْبَرَ بِهٖ فِیْ قَوْلِنَا زَیْدٌ لَا حَجَرٌ هُوَ لَا حَجَرٌ فَلِلَا مَدْخَلٌ فِی الْاِخْبَارِ بِهٖ

ترجمہ: ــــــ اور مصنف نے دو مثالیں اس لئے بیان فرمایا کہ جو مفرد تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے وہ آیا مخبر بہ ہونے کی بالکل صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ ہمارے قول زید فی الدار میں مخبر بہ حصل یا حاصلٌ ہے اور فی کا مخبر بہ ہونے میں کوئی دخل نہیں یا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن اس میں تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہیں اس لئے کہ ہمارے قول زید لا حجر میں مخبر بہ لا حجر ہے تو اخبار بہ میں لا کو بھی کچھ دخل ہے۔

تشریح: ــــــ قولہ[1] وانما ذکر: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے ادات کی دو مثالیں بیان فرمائی ہے جبکہ مثال وضاحت کیلئے ہوتی ہے جو ایک سے کافی ہے اور کلمہ و اسم کی ایک بھی مثال بیان نہیں فرمایا اس کی وجہ کیا ہے؟ جواب یہ کہ اسم و کلمہ کی مثال چونکہ مشہور ہے اس لئے اس کو بیان نہیں کیا گیا اور ادات کی مثال بھی اگرچہ مشہور ہے لیکن چونکہ اس سے ادات کی دو قسمول

کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اس لئے اس کی دو مثالیں بیان کی گئیں ۔ اس کی ایک قسم وہ ہے جو کبھی مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اور دوسری وہ جو تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت تو نہیں رکھتی ہے لیکن دوسرے کیساتھ ملایا جائے تو صلاحیت رکھ سکتی ہے لہذا لفظ فی پہلی صورت کی مثال ہے کہ وہ مثلاً زید فی الدار میں مخبر بہ حصل یا حاصل ہے لیکن فی کے اندر مخبر بہ ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے ۔ اور لفظ لا دوسری قسم کی مثال ہے جو مثلاً زیدٌ لا حجرٌ میں مخبر بہ لا حجر ہے تو لا کو مخبر بہ ہونے میں کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہے ۔

ولعلّك[1] تقولُ الأفعالُ الناقصةُ لا تصلحُ لأن يخبرَ بها وحدَها فيلزمُ أن تكونَ أدواتٍ فنقولُ[2] لا بعدَ في ذلك[3] حتى أنّهم قسّموا الأدواتِ إلى غيرِ زمانيةٍ والزمانيةِ هي الأفعالُ الناقصةُ وغايةُ ما في البابِ أنّ اصطلاحَهم لا يطابقُ لاصطلاحِ النحاةِ وذلك غيرُ لازمٍ لأنّ نظرَهم في الألفاظِ من حيثُ المعنى ونظرُ النحاةِ فيها من حيثُ اللفظِ نفسهُ وعند تغايرِ جهتي البحثينِ لا يلزمُ تطابقُ الاصطلاحينِ

ترجمہ : ______ اور شاید آپ کہیں گے کہ افعال ناقصہ بھی تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے تو لازم آئے گا کہ وہ ادوات ہو جائیں تو ہم کہیں گے کہ اس میں کچھ بعید نہیں ہے یہاں تک کہ منطقیوں نے ادوات کو زمانیہ و غیر زمانیہ کی طرف تقسیم کیا ہے اور ادوات زمانیہ افعال ناقصہ ہیں اور زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ منطقیوں کی اصطلاح نحویوں کی اصلاح کے مطابق نہیں اور یہ ضروری بھی نہیں کیونکہ منطقیوں کی نظر الفاظ میں بحیثیت معنیٰ ہوتی ہے اور نحویوں کی نظر نفس الفاظ کی حیثیت سے ہوتی ہے اور دونوں بحثوں کی جہت مختلف ہونے کے وقت دونوں اصطلاحوں کا مطابق ہونا لازم نہیں آتا ہے ۔

تشریح : ______ قولہ[1] ولعلك تقول ۔ شارح کی طرف سے یہ سوال ہے اور اس کا جواب بھی ۔ سوال یہ کہ افعال ناقصہ پر بھی ادوات کی تعریف صادق آتی ہے کیونکہ وہ بھی تنہا مخبر بہ ہونے

کی صلاحیت نہیں رکھتے بلکہ وہ محتاج ہوتے ہیں اسم و خبر کے ۔

قولہ[2] فنقول : ۔ یہ جواب ہے سوال مذکور کا کہ افعالِ ناقصہ اسی طرح افعالِ مقاربہ بھی اگر ادوات ہو جائے تو کوئی حرج کی بات نہیں کیونکہ منطقیوں نے ادوات کی دو قسمیں بیان کی ہیں ایک زمانیہ اور دوسری غیر زمانیہ ۔ ادوات زمانیہ یہی افعالِ ناقصہ کو کہا جاتا ہے البتہ منطقیوں کی اصطلاح نحویوں کی اصطلاح کے موافق نہ ہوگی کیونکہ ادوات فعل بھی ہوتا ہے جب کہ حرف فعل کا غیر ہے اور یہ ضروری بھی نہیں کہ ایک اصطلاح دوسری اصطلاح کے موافق ہو جائے کیونکہ نحویوں کی نظر الفاظ پر ہوتی ہے اور منطقیوں کی نظر معانی پر تو جب دونوں بحثوں کی جہت مختلف ہو گئیں تو مطابقت بھی ضروری و لازمی نہ ہوئی ۔

قولہ[3] فی ذلک : ۔ ذلک کا مشار الیہ دخولہا فی الاداۃ ہے یعنی افعالِ ناقصہ کے ادوات میں داخل ہونے میں کوئی بُعد و حرج نہیں ہے البتہ زیادہ سے زیادہ ان کا ادوات ہونا لازم آئے گا منطقیوں کے نزدیک اگرچہ نحویوں کے نزدیک وہ افعال ہیں کیونکہ منطقیوں کی نظر معانی کی طرف ہوتی ہے اور نحویوں کی نظر الفاظ کی طرف اور ایک اصطلاح کا دوسری اصطلاح کے موافق ہونا کوئی ضروری نہیں بلکہ اس کے خلاف جائز ہے اگرچہ مطابقت اولیٰ و احسن ہے و ذلک غیر لازم میں ذلک کا مشار الیہ مطابقۃ الاصطلاح ہے ۔

وإن صلحَ[1] لأن يخبرَ به وحدَه فإمّا أن يدلَّ بهيئتِه وصيغتِه على زمانٍ معيّنٍ من الأزمنةِ الثلاثةِ كضربَ[2] ويضربُ وهو الكلمةُ أو لا يدلُّ فهو الاسمُ كزيدٍ[3] وعلمٍ والمرادُ[4] بالهيئةِ والصيغةِ الهيئةُ الحاصلةُ للحروفِ باعتبارِ تقديمِها وتاخيرِها وحركاتِها وسكناتِها وهي صورةُ الكلمةِ والحروفُ مادتُها

ترجمہ : ______ اور اگر وہ تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت رکھے تو وہ آیا وہ دلالت کرے گا اپنی ہیئت کے ساتھ کسی معین زمانہ پر تینوں زمانوں میں سے جیسے ضرب یضرب اور وہ کلمہ ہے یا دلالت

نہ کریگا وہ اسم ہے جیسے زید اور علم اور مراد ہیئت وصیغہ سے وہ ہیئت ہے جو حروف کو ان کی تقدیم وتاخیر وحرکات وسکنات کے اعتبار سے حاصل ہو اور ہیئت کلمہ کی صورت ہے اور حروف اس کا مادہ

تشریح: ـــــ قولہ[1] وان صلح :۔ اس دوسری قسم کا مفہوم وجودی ہے جب کہ پہلی قسم دو اداۃ ہے) کا مفہوم عدمی ہے اور وجود چونکہ تصور میں عدم پر سابق ہوتا ہے اور سابق مسبوق پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اس لئے اس دوسری قسم کو پہلی قسم پر مقدم کرنا چاہیئے کیونکہ وضع کا طبع کے مخالف ہونا بدرجہ خطا مانا جاتا ہے لیکن اس کو مقدم غالباً اس وجہ سے نہیں کیا گیا کہ اس دوسری قسم کی دو قسمیں ہیں جن کو یہاں بیان کرنا ضروری ہے تو اگر اس کو پہلے بیان کیا جاتا تو دو حال سے خالی نہیں آیا یہ کہ اس کی تقسیم کر کے اس کے اقسام کو بیان کیا جائے پھر قسم عدمی کو بیان کیا جائے یا یہ کہ قسم وجودی کے بعد ہی قسم عدمی کو بیان کیا جائے اور اس کے بعد قسم وجودی کے اقسام کو بیان کیا جائے۔ بتقدیر اول قسم وجودی وعدمی کے درمیان بُعد لازم آتا ہے جو مخل بالفہم کے علاوہ موجب انتشار بھی ہے۔ اور بتقدیر دوم قسم وجودی کو دوبارہ بیان کرنے کی وجہ سے تکرار لازم آئے گی اسی وجہ سے قسم عدمی کو پہلے بیان کیا گیا پھر قسم وجودی کو۔

قولہ[2] کضرب یضرب :۔ یہ دونوں مثالیں کلمہ کی ہیں پہلی مثال اس کلمہ کی ہے جو زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہے۔ اور دوسری مثال اس کلمہ کی ہے جو زمانہ موجودہ یا مستقبل پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یضرب فعل مضارع ہے جو زمانہ حال یا استقبال میں سے کسی ایک معین زمانہ پر دلالت کرتا ہے۔

قولہ[3] کزید :۔ یہ دونوں مثالیں اسم کی ہیں پہلی مثال اسم معرفہ کی ہے اور دوسری مثال اسم نکرہ کی ہے۔

قولہ[4] والمراد :۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تعریف میں جو ہیئت وصیغہ ہے اس سے مراد کیا ہے؟ جواب یہ کہ ہیئت سے مراد مطلق حالت اور صیغہ سے مراد وہ حالت ہے جو لفظ کو حرکات وسکنات وترتیب حروف سے حاصل ہو لہذا ہیئت عام ہے اور صیغہ خاص لیکن تعریف میں جو ہیئت ہے وہ صیغہ کے مرادف ہے پس اخذ محدود فی الحد لازم نہ آئے گا اس لئے کہ محدود خاص

ہے اور حد عام! اور الفاظ کے لئے ہیئت کو علت صوری اور حروف کو علت مادی مجازاً یعنی بطور تشبیہ ہے اس لئے کہ علت صوری ومادی مرکبات مادیہ کیساتھ خاص ہیں اور ظاہر ہے الفاظ مادی نہیں ہیں۔

قولہ[5] الحاصلۃ للحروف :۔ اس سے یہ اشارہ ہے کہ لفظ کی وہ ہیئت جو ایک حرف پر مشتمل ہو جیسے ہمزۂ استفہام اس پر صیغہ کا اطلاق نہیں ہوتا۔ نیز یہ بھی اشارہ ہے کہ وہ ہیئت جو کلمات کو تقدیم وتاخیر کے اعتبار سے حاصل ہے جیسے عبد اللہ وتابط شراً (جب کہ دونوں علم ہوں) صیغہ نہیں کہا جاتا ہے۔

وَاِنَّمَا[1] قَيَّدَ حَدَّ الْكَلِمَةِ بِهَا لِاِخْرَاجِ[2] مَا يَدُلُّ عَلَى الزَّمَانِ لَا بِهَيْئَتِهِ بَلْ بِحَسْبِ جَوْهَرِهٖ وَمَادَّتِهٖ كَالزَّمَانِ وَالْاَمْسِ وَالْيَوْمِ وَالصَّبُوْحِ وَالْغَبُوْقِ فَاِنَّ[3] دَلَالَتَهَا عَلَى الزَّمَانِ بِمَوَادِّهَا وَجَوَاهِرِهَا لَا بِهَيْئَاتِهَا بِخِلَافِ الْكَلِمَاتِ فَاِنَّ[4] دَلَالَتَهَا عَلَى الزَّمَانِ بِحَسْبِ هَيْئَاتِهَا بِشَهَادَةِ اخْتِلَافِ الزَّمَانِ عِنْدَ اخْتِلَافِ الْهَيْئَةِ وَاِنِ اتَّحَدَتِ الْمَادَّةُ كَضَرَبَ وَيَضْرِبُ وَاتِّحَادِ الزَّمَانِ عِنْدَ اتِّحَادِ الْهَيْئَةِ وَاِنِ اخْتَلَفَ الْمَادَّةُ كَضَرَبَ وَطَلَبَ

ترجمہ: ـــــ اور مصنف نے کلمہ کی تعریف کو ہیئت کے ساتھ اس لئے مقید فرمایا ہے کہ اس سے وہ الفاظ خارج ہو جائیں جو زمانہ پر ہیئت وصیغہ کے اعتبار سے دلالت نہیں کرتے بلکہ اپنے جوہر اور مادہ کے اعتبار سے دلالت کرتے ہیں جیسے زمان امس یوم۔ صبوح۔ غبوق کہ ان کی دلالت زمانہ پر اپنے جوہر اور مادہ کے اعتبار سے ہے ہیئت کے اعتبار سے نہیں برخلاف کلمات کے کہ ان کی دلالت زمانہ پر اپنی ہیئت کے اعتبار سے ہوتی ہے اس ثبوت سے کہ زمانہ مختلف ہو جاتا ہے اختلاف ہیئت کے وقت اگرچہ مادہ متحد ہو جیسے ضرب اور یضرب اور زمانہ متحد ہوتا ہے ہیئت کے متحد ہونے کے وقت اگرچہ مادہ مختلف ہو جیسے ضرب اور طلب

تشریح: ـــــ قولہ[1] وانما قید :۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ کلمہ کی تعریف کو ہیئت

کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ جواب یہ کہ کلمہ کی تعریف کو ہیئت کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ اس سے وہ الفاظ خارج ہو جائے جو زمانہ پر ہیئت و صیغہ کے اعتبار سے نہیں بلکہ اپنے جوہر و مادہ کے اعتبار سے دلالت کرتے ہیں جیسے زمان بمعنی وقت اور امس بمعنی گذشتہ دن۔ یوم بمعنی آج کا دن۔ صبوح بمعنی صبح کا وقت۔ غبوق بمعنی شام کا وقت۔

قولہ[۳] فان دلالتھا:۔ یہ اس دعویٰ کی دلیل ہے کہ الفاظ مذکورہ اپنے جوہر و مادہ کے اعتبار سے زمانہ پر دلالت کرتے ہیں ہیئت کے اعتبار سے نہیں خلاصہ دلیل کا یہ کہ کلمات جس طرح اپنی ہیئت کے اعتبار سے زمانہ پر دلالت کرتے ہیں اسی طرح الفاظ مذکورہ دلالت نہیں کرتے بلکہ وہ زمانہ پر اپنے مادہ و جوہر کے اعتبار سے دلالت کرتے ہیں کیونکہ کلمات میں اگر ہیئت کا اختلاف ہو تو زمانہ کا اختلاف لازم آئے گا اگرچہ مادہ میں اتحاد ہو جیسے ضرب یضرب میں زمانہ کا اختلاف ہے اور ہیئت کے اختلاف کی وجہ سے اگرچہ مادہ میں اتحاد ہے کیونکہ پہلا زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہے اور دوسرا زمانہ حال یا استقبال پر اور ضرب و طلب میں اگرچہ مادہ میں اختلاف ہے لیکن زمانہ میں اتحاد موجود ہے کہ دونوں زمانہ ماضی پر دلالت کرتے ہیں۔

قولہ[۳] لاخراج:۔ ممکن ہے یہ کہا جائے کہ تعریف میں زمانہ معین سے مراد مطلق ماضی و حال و استقبال ہے اور امس مطلق ماضی پر نہیں بلکہ معین زمانہ ماضی یعنی گذشتہ کل پر دلالت کرتا ہے اور یہی حال غد کا ہے کہ وہ مطلق استقبال پر نہیں بلکہ معین زمانہ استقبال یعنی آئندہ کل پر دلالت کرتا ہے۔

قولہ[۴] فان:۔ یہ کلمہ کے محض ہیئت و صیغہ کی وجہ سے زمانہ پر دلالت ہونے کی دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ کہ ہیئت و صیغہ کے تغیر سے زمانہ بھی بدل جاتا ہے اگرچہ مادہ متحد ہو جیسے ضرب و یضرب اور اس کے اتحاد سے زمانہ بھی متحد رہتا ہے اگرچہ مادہ مختلف ہو جیسے ضرب و طلب معلوم ہوا کہ زمانہ پر دلالت کرنے میں صیغہ کا پورا پورا دخل ہے مادہ کا کوئی دخل نہیں۔

فان[۱] قلت فعلیٰ ھٰذا یلزم اَنْ یکونَ الکلمۃُ مرکباً لدلالۃِ اصلھا ومادتھا علی الحدثِ

وھیئتھا وصورتھا علی الزمانِ فیکون جزءُ ھا دالاً علی جزءِ معناھا فنقول[۲] المعنی من الترکیب اَن یکون ھناک اجزاءٌ مترتبۃٌ[۳] ومسموعۃٌ وھی الالفاظُ والحروفُ والھیئۃُ مع المادۃِ لیست بھذہ المثابۃِ فلا یلزمُ الترکیبُ

ترجمہ: ــــ تو اگر آپ کہیں کہ اس تقدیر پر یہ لازم آتا ہے کہ کلمہ مرکب ہو کیونکہ اس کی اصل و مادہ حدث پر دال ہیں اور اس کی ہیئت و صورت زمانہ پر دال ہیں پس کلمہ کا جزء اس کے معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہے تو ہم کہیں گے کہ ترکیب کا معنی یہ ہے کہ وہاں اجزاء مترتب و مسموع ہوں اور وہ الفاظ و حروف ہیں اور ہیئت مادہ کے ساتھ اس منزل میں نہیں ہے لہذا ترکیب لازم نہیں آئیگی۔

تشریح: ــــ قولہ[۱] فان قلت:۔ یعنی تقدیر مذکور پر یہ سوال پیدا ہوا کہ کلمہ جو مفرد کی قسم ہے اس کا مرکب ہونا لازم آتا ہے۔ کیونکہ اس کی اصل و مادہ حدث پر دال ہیں اور اس کی ہیئت و صورت زمانہ پر تو کلمہ کے جزء کی دلالت اس کے معنی کے جزء پر لازم آئی جو ممنوع ہے کیونکہ وہ مفرد ہے کہ جس کے لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہیں ہوتی۔ یا یوں کہا جائے کہ کلمہ اپنے مفرد ہونے کے باوجود مفرد کی تعریف سے خارج اور مرکب کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ فعل میں تین چیزیں ہوتی ہیں، معنی حدثی۔ نسبت الی فاعل ما، اور نسبت الی الزمان۔ صیغہ نسبت الی الزمان پر اور مادہ مصدری پر دلالت کرتا ہے تو جزء کلمہ جزء معنی پر دلالت کیا لہذا کلمہ مرکب ہوا جبکہ وہ از قسم مفرد ہے

قولہ[۲] فنقول:۔ یہ جواب ہے سوال مذکور کا کہ کلمہ مرکب نہیں بلکہ مفرد ہے کیونکہ مرکب وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء تلفظ و سمع میں مرتب ہوں اور تلفظ و سمع میں مرتب ہونا الفاظ یا حروف میں ہوتا ہے ہیئت و مادہ میں نہیں کیونکہ مادہ معروض ہوتا ہے اور ہیئت عارض اور عارض و معروض دونوں تلفظ و سمع میں ایک ساتھ ہوتے ہیں لہذا کلمہ مرکب نہ ہوگا

قولہ[۳] مترتبۃ:۔ الفاظ چونکہ حروف کی آواز سے مرکب ہوتے ہیں اس لئے الفاظ میں افراد و ترکیب کا اعتبار تلفظ و سمع کی وجہ سے ہے کیونکہ آواز کا تعلق زبان و سمع سے ہے۔ اور ظاہر ہے ہیئت و مادہ میں ان دونوں کے اعتبار سے ترتیب نہیں ہوتی ہے۔ لہذا ترکیب بھی نہ ہوگی

وَالتَّقْيِيْدُ[1] بِالْمُعَيَّنِ مِنَ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ لَا دَخْلَ لَهٗ فِي الْاِحْتِرَازِ اِلَّا اَنَّهٗ قَيْدٌ حَسَنٌ لِاَنَّ الْكَلِمَةَ لَا تَكُوْنُ اِلَّا كَذٰلِكَ فَفِيْهِ مَزِيْدُ اِيْضَاحٍ

ترجمہ: ـــــ اور تینوں زمانوں میں سے معین زمانہ کیساتھ مقید کرنے کو احتراز میں کوئی دخل نہیں ہے مگر وہ عمدہ قید ہے اس لئے کہ کلمہ ایسا ہی ہوتا ہے تو اس میں مزید وضاحت ہے

تشریح: ـــــ قولہ[1] وَالتَّقْيِيْدُ: ـ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ کلمہ کی تعریف میں ہیئت جو زمانہ پر دلالت کرتی ہے اس میں زمانہ کو معین زمانہ کے ساتھ مقید کیوں کیا گیا؟ جواب یہ کہ تعریف میں معین کی قید احترازی نہیں بلکہ قید واقعی ہے اور تعریف میں ایسی قیدیں مزید وضاحت کیلئے بیان کی جاتی ہیں مگر اس میں کلام ہے کیونکہ اپنی ہیئت کیساتھ دال بر زمان تو اسم زمان کو بھی شامل ہے اس لئے کہ وہ بھی اپنی ہیئت کے ساتھ زمانہ پر دال ہوتا ہے تو اس کو خارج کرنے کیلئے معین کے ساتھ مقید کرنا ضروری ہے اور ارباب اصول نے تو صراحتہً یہ بیان کیا ہے کہ اسم فاعل و اسم مفعول و اسم تفضیل وغیرہ اپنی ہیئتوں کے ساتھ دلالت کرتے ہیں اس لئے تعریف کے احترازات کے سلسلے میں تحقیق یہ ہے کہ ہیئت کی قید سے اسماء مذکورہ کے علاوہ سب خارج ہوگئے اور علی الزمان کی قید سے اسم زمان کے علاوہ باقی خارج ہوگئے اور معین من الازمنہ کی قید سے اسم زمان نکل گیا ـ

وَوَجْهُ[1] التَّسْمِيَةِ اَمَّا بِالْاَدَاةِ فَلِاَنَّهَا آلَةٌ فِي تَرْكِيْبِ الْاَلْفَاظِ بَعْضِهَا مَعَ بَعْضٍ وَاَمَّا[2] بِالْكَلِمَةِ فَلِاَنَّهَا مِنَ الْكَلْمِ وَهُوَ الْجَرْحُ كَاَنَّهَا لَمَّا دَلَّتْ عَلَى الزَّمَانِ وَهُوَ مُتَجَدِّدٌ وَمُنْصَرِمٌ تَكْلِمُ الْخَاطِرَ بِتَغَيُّرِ مَعْنَاهَا وَاَمَّا بِالْاِسْمِ فَلِاَنَّهٗ اَعْلٰى مَرْتَبَةٍ مِنْ سَائِرِ اَنْوَاعِ الْاَلْفَاظِ فَيَكُوْنُ مُشْتَمِلًا عَلٰى مَعْنَى السُّمُوِّ وَهُوَ الْعُلُوُّ

ترجمہ: ـــــ اور لیکن وجہ تسمیہ ادات کے ساتھ اس لئے کہ وہ آلہ ہوتا ہے بعض

الفاظ کو بعض کے ساتھ ترکیب دینے میں اور لیکن کلمہ کے ساتھ اس لئے کہ وہ مشتق ہے کلم بمعنی زخم کرنا سے گویا وہ زمانہ پر دلالت کرتا ہے اور وہ متجدد و منصرم ہے جو دل کو مجروح کرتا ہے اپنے معنی کے تغیر سے اور لیکن اسم کے ساتھ اس لئے کہ وہ الفاظ کی باقی انواع سے اعلی مرتبہ میں ہے لہذا وہ مشتمل ہے سمو یعنی بلندی کے معنی پر ـ

تشریح: ـــــ قولہ[1] ووجہ التسمیۃ: ـ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ادات کو ادات اور کلمہ کو کلمہ اور اسم کو اسم کہنے کی وجہ کیا ہے؟ جواب یہ کہ ادات کو ادات اس لئے کہا جاتا ہے کہ ادات لغت میں بمعنی آلہ ہے اور وہ بھی چونکہ بعض الفاظ کو بعض کے ساتھ ترکیب کا واسطہ یعنی متعلِق و متعلَق کے درمیان اتصال و تعلق کا ذریعہ اور ان دونوں کی حالتیں معلوم کرنے کا وسیلہ ہوتا ہے اس لئے اس کو ادات کہا جاتا ہے جمع اس کی ادوات آتی ہے ـ لیکن کلمہ اور اسم کی وجہ تسمیہ آگے مذکور ہے

قولہ[2] وَاَمَّا بِالْكَلِمَةِ: ـ کلمہ کو کلمہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ مشتق ہے کلم جو لغت میں بمعنی زخم کرنا ہے ـ اور اس کے معنی بھی چونکہ دلوں کو متأثر اور متجدد و منصرم زمانہ پر دلالت کرکے اپنے معنی کے تغیر کے ساتھ مجروح کرتے ہیں اس لئے اس کو کلمہ کہا جاتا ہے ـ تفصیلات نوادر النعیمی میں درج ہیں ـ

قولہ[3] وَاَمَّا بِالْاِسْمِ: ـ اسم کو اسم اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ مشتق ہے سمو بمعنی بلندی سے اور وہ بھی چونکہ اپنی دونوں قسموں پر بلند یعنی محکوم علیہ و محکوم بہ دونوں ہوتے ہیں اس لئے اس کو اسم کہا جاتا ہے کیونکہ کلمہ صرف محکوم بہ ہوتا ہے اور ادات نہ محکوم علیہ ہوتا ہے اور نہ محکوم بہ ـ

قَالَ وَ[1] اَمَّا اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ وَاحِدًا اَوْ كَثِيْرًا فَاِنْ كَانَ الْاَوَّلُ فَاِنْ تَشَخَّصَ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى يُسَمّٰى عَلَمًا وَّاِلَّا فَمُتَوَاطِيًا اِنِ اسْتَوَتْ اَفْرَادُهُ الذِّهْنِيَّةُ اَوِ الْخَارِجِيَّةُ فِيْهِ كَالْاِنْسَانِ وَالشَّمْسِ وَمُشَكِّكًا اِنْ كَانَ حُصُوْلُهٗ فِي الْبَعْضِ اَوْلٰى وَاَقْدَمُ وَاَشَدُّ مِنَ الْآخَرِ كَالْوُجُوْدِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ وَاِنْ كَانَ الثَّانِيْ فَاِنْ وَضَعَهٗ لِتِلْكَ الْمَعَانِيْ عَلَى السَّوِيَّةِ فَهُوَ الْمُشْتَرَكُ

كالعينِ وان لَمْ يكن كذٰلكَ بل وُضِعَ لاحدهما اوّلاً ثم نُقِلَ الى الثاني وح اِنْ تُرِكَ مُوضُوعُهُ الاوّل يُسمّٰى لفظًا منقولاً عرفيا اِنْ كانَ الناقِلُ هُوَ العرفُ العامُ كالدابةِ وَشرعيًا اِنْ كانَ الناقِلُ هُوَ الشرعُ كالصلوٰةِ وَالصوم وَاصطلاحيا اِنْ كانَ هُوَ العرفُ الخاصُ كاصطلاحِ النحاةِ وَالنظّارِ وَاِنْ لَمْ يترك مُوضُوعُهُ الاوّلُ يُسمّٰى بالنسبةِ اِلى المنقولِ عَنهُ حقيقةً وبالنسبةِ اِلى المنقولِ اليهِ مجازًا كالاسدِ بالنسبةِ الى الحيوانِ المفترسِ وَالرجلِ الشجاعِ

ترجمہ :۔ ——— مصنف نے فرمایا کہ اب آیا اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر اگر اول ہو تو اگر وہ معنی متشخص ہوں تو اس کا نام علم رکھا جاتا ہے ورنہ متواطی ہے اگر اس کے افراد ذہنیہ وخارجیہ اس میں برابر ہوں جیسے انسان وشمس اور مشکک ہے اگر ان کا حصول بعض افراد میں اولیٰ واقدم واشد ہو دوسرے کے لحاظ سے جیسے وجود واجب اور ممکن کے لحاظ سے اور اگر ثانی ہو تو اگر اس کی وضع ان معانی کے لئے برابر ہو تو وہ مشترک ہے جیسے لفظ عین اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ پہلے ان میں سے ایک کے لئے موضوع ہو پھر دوسرے کی طرف نقل کیا جائے تو اب اگر اس کا پہلا موضوع متروک ہو گیا ہے تو اس کا نام منقولِ عرفی ہے اگر ناقل عرف عام ہو جیسے لفظ دابہ اور منقول شرعی ہے اگر ناقلِ شرع ہو جیسے لفظ صلوٰۃ وصوم اور منقولِ اصطلاحی ہے اگر ناقل عرف خاص ہو جیسے نحویوں ومناظروں کی اصطلاح اور اگر اس کا موضوع اول متروک نہیں ہوا ہے تو اس کا نام حقیقت رکھا جاتا ہے منقول عنہ کے لحاظ سے اور مجاز کہا جاتا ہے منقول الیہ کے لحاظ سے جیسے اسد، درندہ اور بہادر شخص کے لحاظ سے۔

تشریح: ——— بیانہ وح اما: متن میں وح کا مطلب یہ ہے وحین اذا کان المفرد اسماً یعنی مفرد جب کہ اسم ہو تو اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر اگر واحد ہوں تو دو حال سے خالی نہیں آیا اس کا معنی متشخص ہے یا نہیں اگر متشخص ہے تو اس کو علم کہا جاتا ہے نحویوں کے نزدیک اور جزئی حقیقی کہا جاتا ہے منطقیوں کے نزدیک جیسے ابوبکر وعمر وغیرہ اور اگر متشخص نہیں تو وہ اپنے افراد پر ذہن وخارج دونوں میں برابر صادق ہے یا نہیں اگر برابر صادق ہے تو اس کو متواطی

کہا جاتا ہے جیسے انسان وشمس اور اگر برابر صادق نہیں بلکہ اس کا صدق بعض فرد پر اولیٰ واقدم واشد ہے دوسرے افراد کے لحاظ سے تو اس کو مشکک کہا جاتا ہے جیسے وجود واجب وممکن کے لحاظ سے اور اگر معنی کثیر ہوں تو اس کی وضع ہر ایک معنی کے لئے برابر ہے یا نہیں اگر برابر ہے تو اس کو مشترک کہا جاتا ہے جیسے عین اور اگر برابر نہیں بلکہ پہلے ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے پھر دوسرے معنی کیلئے! تو اگر اس کا پہلا موضوع متروک ہو گیا ہے۔ تو اس کو منقول کہا جاتا ہے اور اگر پہلا موضوع متروک نہیں ہوا ہے بلکہ کبھی معنی اول میں مستعمل ہوتا ہے اور کبھی معنی دوم میں تو اگر وہ معنی اول میں مستعمل ہو تو اس کو حقیقت کہا جاتا ہے اور اگر معنی دوم میں مستعمل ہو تو اس کو مجاز کہا جاتا ہے جیسے لفظ اسد کو معنی اول یعنی درندہ کے لحاظ سے حقیقت کہا جاتا ہے اور معنی دوم یعنی بہادر آدمی کے لحاظ سے مجاز کہا جاتا ہے۔ ذیل میں اس کا نقشہ دیکھئے!

اسم مفرد

علم	متواطی	مشکک	مشترک	منقول	حقیقت	مجاز
حامد	انسان	وجود	عین	دابہ	درندہ	مرد بہادر

اَقولُ هٰذا[1] اِشارةٌ اِلى قِسمةِ الاِسمِ بالقِياسِ[2] الى معناهُ فالاسمُ اِمّا اَنْ يكونَ معناهُ[3] واحِدًا اوكثيرًا فاِنْ كانَ الاوّلُ اَىْ اِنْ كانَ[4] معناهُ واحِدًا فامّا اَنْ يتشخصَ ذلكَ المعنى اَىْ لم يصلح لِاَنْ يكونَ مقولاً علىٰ كثيرينَ اَوْلَمْ يتشخصْ اَىْ يصلح لِاَنْ يقالَ على كثيرينَ فاِنْ تشخصَ ذلكَ المعنىٰ وَلم يصلح لِاَنْ يقالَ علىٰ كثيرينَ كزيدٍ يسمّٰى علمًا فى عرفِ النحاةِ لانّهُ علامةٌ[5] دالةٌ علىٰ شخصٍ مُعيّنٍ وجزئيًا[6] حقيقيًا فى عرفِ المنطقيينَ

ترجمہ: ——— میں کہتا ہوں کہ یہ اشارہ ہے اسم کی تقسیم کی طرف اس کے معنی کے لحاظ سے پس اسم آیا اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر تو اگر اول ہو یعنی اس کا معنی واحد ہو تو وہ معنی آیا متشخص ہوگا

یعنی ان کے اندر کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت نہ ہوگی یا تشخص نہ ہوگا یعنی ان کے اندر کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت ہوگی تو اگر وہ معنیٰ متشخص ہو اور کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت نہ رکھے جیسے زید تو اس کا نام علم رکھا جاتا ہے نحویوں کے عرف میں کیونکہ وہ علامت ہے جو شخص معین پر دلالت کرتی ہے اور جزء حقیقی نام رکھا جاتا ہے منطقیوں کے عرف میں۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] هذا اشارة: ـ مصنف کے قول و ح کا مطلب چونکہ حین اذا کان المفردُ اسماً ہے اس لئے اس سے یہ اشارہ ہے کہ علم۔ متواطی۔ مشکک وغیرہ کی طرف تقسیم مطلق مفرد کی نہیں بلکہ اس کی ایک خاص قسم اسم کی ہے کیونکہ تقسیم اگر مطلق مفرد کی ہو تو لازم آئے گا کہ کلمہ ادات جب کہ متحد المعنی ہوں تو علم و متواطی و مشکک کہلائیں حالانکہ ان کو ان ناموں کے ساتھ موسوم نہیں کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ کلمہ و ادات کلی و جزئی ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے کیونکہ لفظ جو جزئی یا کلی ہوتا ہے وہ اس وجہ سے کہ اس کا معنی جزئی یا کلی ہونے کے ساتھ متصف ہے اور اس کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے جس کے اندر محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت ہو اور ظاہر ہے یہ صرف اسم کے اندر صلاحیت ہے کلمہ و ادات میں نہیں۔ ادات میں نہ ہونا تو ظاہر ہے کہ اس کا معنی غیر مستقل ہوتا ہے اور کلمہ میں اس لئے کہ وہ چونکہ نسبت الیٰ فاعل ما اقتران بالزمان پر مشتمل ہے جو آلہ کے طور پر ملحوظ ہوتے ہیں اس لئے وہ اس اعتبار سے غیر مستقل ہے البتہ کلمہ معنی حدثی پر مشتمل ہے جو مستقل ہے لہٰذا کلمہ کو جزئی معنی کے لحاظ سے استقلال حاصل ہے اس لئے وہ محکوم بہ تو ہو سکتا ہے محکوم علیہ نہیں۔

قولہ[۲] بالقیاس الیٰ معناہ۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ علم و متواطی و مشکک متحد المعنیٰ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ مشترک بھی اپنے جمیع معانی کے اعتبار سے متواطی ہوتا ہے یا مشکک یا بعض معنی کے اعتبار سے متواطی ہوتا ہے۔ اور بعض کے اعتبار سے مشکک! جواب یہ کہ اسم کے معنیٰ واحد کی طرف اگر قیاس کیا جائے تو وہ آیا علم ہوگا یا متواطی یا مشکک اس میں کثرت معنی قطعاً ملحوظ نہیں ہے۔

قولہ[۳]: ـ معناہ واحد: ـ معنی سے مراد مستعمل فیہ ہے یا موضوع لہ اس کی

تحقیق التشریح المنیب میں درج ہے۔ اور وحدت سے متعلق دریافت ہے کہ وہ علم جو چند مسمات کے درمیان مشترک ہے چنانچہ علم مشترک مثلاً زید و بکر وغیرہ کئی آدمیوں کا نام ممکن ہے اس میں وحدت معنی موجود نہیں۔ جواب یہ کہ وحدت معنی سے مراد عام ہے کہ وہ باعتبار لحاظ ہو یا باعتبار نفس الامر اور علم مشترک میں اگرچہ باعتبار اوضاع متعددہ وحدت معنی مفقود ہے لیکن بایں لحاظ کہ ہر وضع میں موضوع کا اتحاد ہے یعنی وحدت معنی پائی جاتی ہے۔

قولہ[۴] ای ان کان: ـ متن میں جو اول ہے اس سے مراد کیا ہے؟ اس عبارت سے اس کی تعبیر بیان کی جاتی ہے اور اس میں جو کان ہے اس کے اسم و خبر کی وضاحت بھی اسی طرح ای لم یصلح سے متن میں ان یتشخص ذلک المعنیٰ کی تفسیر اور ای یصلح لان یقال سے متن میں اولم یتشخص کے معنی کی تفسیر ہے پس ایجاب کی تفسیر سلب سے کی گئی ہے اور سلب کی تفسیر ایجاب سے۔

قولہ[۵] لان علامتہ: ـ معنیٰ مذکور کو علم کیوں کہا جاتا ہے؟ اس عبارت سے اس کی وجہ بیان کی جاتی ہے کہ وہ چونکہ شخص معین پر علامت ہوتا ہے اس لئے اس کو علم کہا جاتا ہے پس اس اعتبار سے وہ ماخوذ ہوا علامت سے ممکن ہے وہ علم بمعنی دانستن سے ماخوذ ہو اس اعتبار سے اس کو علم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے شئی معین جانی جاتی ہے۔

قولہ[۶] جزئیاً حقیقیاً: ـ وہ اسم جس کا معنیٰ متشخص ہو یعنی اس امر کی صلاحیت نہ رکھے جو کثیرین پر محمول ہو سکے۔ اس کو منطقیوں کے نزدیک جزئی حقیقی کہا جاتا ہے اور نحویوں کے نزدیک علم کہا جاتا ہے۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ علم کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ وہ علم جنس پر صادق نہیں آتی ہے اس لئے کہ علم جنس کے معنیٰ متشخص نہیں ہوتے بلکہ معنی جنسی ہوتے ہیں جن میں کثیرین پر صادق آنے کی صلاحیت ہوتی ہے جواب یہ کہ مناطقہ کے نزدیک علم جنسی ماہیت معلومہ من حیث انہا معلومہ کے لئے موضوع ہے تو اس کا اطلاق حقیقۃً ایک فرد پر صحیح ہوگا بایں معنی کہ وہ ماہیت معہودہ اس فرد کے ساتھ متحد اور اس پر صادق ہے رہی خصوصیت فردیت پس وہ قرائن خارجیہ سے مستفاد ہوگی لہٰذا مناطقہ کے یہاں جب علم جنسی کے معنی یہ ہیں یعنی معنی کلی تو وہ ان کے یہاں علم میں داخل ہی نہیں

البتہ نحویوں کے یہاں علم جنسی ہے اس لئے کہ ان کی نظر الفاظ پر ہوتی ہے تو جب نحویوں نے دیکھا کہ جو لفظی احکام علم کے ساتھ مخصوص ہیں وہ علم جنسی پر بھی جاری ہوتی ہے چنانچہ اس کا مبتدا ہونا، ذوالحال ہونا معرفہ کے ساتھ موصوف ہونا وغیرہ تو انہوں نے اس کو علم قرار دے دیا۔

وان لم يتشخص وصلح لان يقال على كثيرين فهو الكلي والكثيرون افراده فلا يخلو اما ان يكون حصوله في افراده الذهنية والخارجية على السوية اولا فان تساوت الافراد الذهنية والخارجية في حصوله وصدقه عليها يسمى متواطيا لان افراده متوافقة في معناه من التواطوء وهو التوافق كالانسان والشمس فان الانسان له افراد في الخارج وصدقه عليها بالسوية والشمس لها افراد في الذهن وصدقها عليها ايضاً بالسوية

ترجمہ: ـــــ اور اگر اس کا معنیٰ متشخص نہ ہو اور صلاحیت رکھے اس بات کی کہ وہ کثیرین پر بولا جاتا ہے تو وہ کلی ہے اور کثیرین اس کے افراد ہیں پس وہ دو حال سے خالی نہیں آیا اس کا حصول اپنے افراد ذہنی و خارجی میں برابر ہوگا یا نہیں تو اگر افراد ذہنی و خارجی میں اس کے حصول اور ان پر اس کے صادق آنے میں برابر ہوں تو اس کا نام متواطی رکھا جاتا ہے کیونکہ اس کے افراد معنیٰ میں متوافق ہیں ے وہ مشتق ہے تواطوٴ بمعنی توافق سے جیسے انسان اور شمس کہ انسان کے افراد خارج میں ہیں اور اس کا صدق ان افراد پر برابر ہے اور شمس کے افراد ذہن میں ہیں۔ اور اس کا صدق بھی ان افراد پر برابر ہے۔

تشریح: ـــــ قولہ[1] وان لم یتشخص: ۔ دلیل حصر کی دوسری شق یہ کہ اسم کا معنیٰ متشخص نہ ہو بلکہ کثیرین پر بولا جائے تو وہ اسم کلی ہے اور کثیرین اس کے افراد ہیں عام ہے وہ افراد خارجیہ ہوں یا ذہنیہ اور کلی چونکہ یہاں جزئی حقیقی کے مقابل مذکور ہے اس لئے کلی سے یہاں مراد کلی حقیقی ہے اضافی نہیں۔

قولہ[2] فلا یخلو: ۔ یعنی وہ اسم جو کثیرین پر بولا جاتا ہے اس کی دو صورتیں ہیں کہ اس

کا حصول و صدق اپنے افراد ذہنی و خارجی میں برابر ہے یا نہیں اگر برابر ہے تو اس کو متواطی کہا جاتا ہے وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ متواطی مشتق ہے تواطوٴ سے اور تواطوٴ بمعنی توافق ہے اور اس کلی کے افراد چونکہ معنیٰ میں ایک دوسرے کے متوافق ہوتے ہیں اس لئے اس کو متواطی کہا جاتا ہے اس کے افراد کبھی خارجیہ ہوتے ہیں جیسے انسان کے افراد اور کبھی ذہنیہ ہوتے ہیں جیسے شریک باری تعالیٰ کے افراد اور بعض افراد خارجیہ ہوتے ہیں اور بعض ذہنیہ جیسے واجب الوجود اور شمس کے افراد کہ ان دونوں کے افراد اگرچہ خارج میں موجود ہیں لیکن ایک ! تکثر صرف ذہن میں ہوتا ہے اسی اعتبار سے اس کو کلی کہا جاتا ہے۔

قولہ[3] فی افرادہ الذهنية: ۔ افراد ذہنیہ سے مراد وہ ہیں جن کا اتصاف بالمفہوم ذہن میں ہو اور افراد خارجیہ سے مراد وہ ہیں جن کا اتصاف بالمفہوم خارج میں ہو خواہ وہ افراد محققہ ہوں یا مقدرہ۔

سوال متواطی کے افراد کے درمیان جو تساوی ہوتی ہے اسی طرح مشکک کے افراد کے درمیان جو تفاوت ہوتا ہے ان سے مراد واقعی و نفس الامری ہے یا اعتباری و فرضی عقلی! اگر واقعی و نفس الامری ہے تو لازم آئے گا کہ کلیات فرضیہ متواطی و مشکک نہ ہوں کیونکہ نفس الامر میں ان کے افراد نہیں ہوتے کہ ایک دوسرے کے متساوی و متفاوت ہو سکے اور اگر اعتباری و فرضی عقلی ہے تو انسان کو مطلقاً متواطی اور وجود کو مطلقاً مشکک کہنا درست نہ ہوگا اس لئے کہ عقل جس طرح کے افراد کے درمیان بھی تساوی فرض کرے گی وہ متواطی کہلائے گی۔ اور جس کلی کے افراد کے درمیان تفاوت فرض کرے گی وہ مشکک کہلائیگی خواہ وہ انسان ہو یا وجود! جواب تساوی و تفاوت سے مراد واقعی و نفس الامری ہے اور یہ کلیات فرضیہ کے افراد میں بھی ان کے اندر تساوی و تفاوت نفس الامری سے مراد یہ ہے کہ ان کے افراد اگر موجود ہوں تو ان کا صدق اپنے افراد پر یکساں ہوگا یا نہیں۔ اگر یکساں ہو تو وہ کلی متواطی کہلائے گی اور اگر یکساں نہ ہو بلکہ متفاوت ہو تو مشکک کہلائے گی۔

قولہ[4] لان افرادہ: ۔ معنیٰ مذکور کو متواطی کیوں کہا جاتا ہے؟ اس عبارت سے اس کی وجہ بیان کی جاتی ہے۔ کہ اس کلی کے افراد چونکہ اس میں ایک دوسرے کے متساوی و متوافق ہوتے ہیں اس

لئے اس کو متواطی کہا جاتا ہے کیونکہ متواطی مشتق ہے تواطو سے جس کا معنیٰ توافق ہے

قولہ ۵ فان الانسان: ۔ انسان، حیوانِ ناطق کو کہا جاتا ہے اور ظاہر ہے انسان کا ہر فرد حیوانِ ناطق ہونے میں برابر ہے اس کا کوئی فرد بھی دوسرے فرد پر زائد نہیں یعنی یہ کہا نہیں جاتا ہے کہ زید مثلاً انسان ہونے میں بکر سے اقدم یا اشد ہے

وَاِنْ لَمْ تَسَاوِی الْاَفْرَادُ بَلْ کَانَ حُصُوْلُہٗ فِیْ بَعْضِهَا اَوْلٰی وَاَقْدَمُ وَاَشَدُّ مِنَ الْبَعْضِ الْاٰخَرِ یُسَمّٰی مُشَکِّکًا وَالتَّشْکِیْکُ عَلٰی ثَلَاثَۃِ اَوْجُہٍ التَّشْکِیْکُ ۶ بِالْاَوْلَوِیَّۃِ وَهُوَ اِخْتِلَافُ الْاَفْرَادِ فِی الْاَوْلَوِیَّۃِ وَعَدَمِهَا کَالْوُجُوْدِ فَاِنَّہٗ فِی الْوَاجِبِ اَتَمُّ وَاَثْبَتُ وَاَقْوٰی مِنْہُ فِی الْمُمْکِنِ وَالتَّشْکِیْکُ ۷ بِالتَّقَدُّمِ وَالتَّاَخُّرِ وَهُوَ اَنْ یَّکُوْنَ حُصُوْلُ مَعْنَاہُ فِیْ بَعْضِهَا مُتَقَدِّمًا عَلٰی حُصُوْلِہٖ فِی الْبَعْضِ الْاٰخَرِ کَالْوُجُوْدِ اَیْضًا فَاِنَّ حُصُوْلَہٗ فِی الْوَاجِبِ قَبْلَ حُصُوْلِہٖ فِی الْمُمْکِنِ وَالتَّشْکِیْکُ ۸ بِالشِّدَّۃِ وَالضُّعْفِ وَهُوَ اَنْ یَّکُوْنَ حُصُوْلُ مَعْنَاہُ فِیْ بَعْضِهَا اَشَدُّ مِنْ حُصُوْلِہٖ فِی الْبَعْضِ کَالْوُجُوْدِ اَیْضًا فَاِنَّہٗ فِی الْوَاجِبِ اَشَدُّ مِنَ الْمُمْکِنِ لِاَنَّ اٰثَارَ الْوُجُوْدِ فِیْ وُجُوْدِ الْوَاجِبِ اَکْثَرُ کَمَا اَنَّ اٰثَارَ الْبَیَاضِ وَهُوَ تَفْرِیْقُ الْبَصَرِ فِیْ بَیَاضِ الثَّلْجِ اَکْثَرُ مِمَّا فِیْ بَیَاضِ الْعَاجِ

ترجمہ: ــــــ اور اگر کلی کے افراد برابر نہ ہوں بلکہ اس کا حصول بعض افراد میں اولیٰ واقدم واشد ہو بعض آخر سے تو اس کا نام مشکک رکھا جاتا ہے اور تشکیک تین طریقوں پر ہے پہلا طریقہ تشکیک اولویت میں ہے اور وہ افراد کا مختلف ہونا ہے اولویت وعدم اولویت میں جیسے وجود کہ وہ واجب میں اتم اور اثبت اور اقویٰ ہے اس سے جو ممکن میں ہے۔ دوسرا طریقہ تشکیک تقدم وتاخر میں یہ ہے کہ اس کے معنیٰ کا حصول بعض افراد میں مقدم ہو بعض آخر میں حاصل ہونے سے جیسے یہی وجود کہ اس کا حصول واجب میں پہلے ہے اس کے معنیٰ میں حاصل ہونے سے اور تیسرا طریقہ تشکیک شدت وضعف میں یہ ہے کہ اس کے معنیٰ کا حصول بعض افراد میں اشد ہو بعض آخر میں حاصل ہونے سے جیسے یہی وجود کہ وہ واجب میں اشد ہے ممکن کے لحاظ سے اس لئے کہ وجود کے آثار وجود واجب

میں اکثر ہیں جیسے سفیدی کا اثر یعنی مفرق بصر ہونا (آنکھ کا چوندھیا جانا) برف کی سفیدی میں اکثر ہے ہاتھی دانت کی سفیدی سے۔

تشریح: ۔ قولہ ۱ وان لم تتساو: ۔ دوسری شق یہ کہ وہ کلی اگر اپنے افراد پر برابر صادق نہ آئے تو وہ مشکک ہے یعنی مشکک وہ کلی ہے کہ اس کا صدق بعض افراد پر اولیٰ ہو اور دوسرے بعض پر غیر اولیٰ اور بعض افراد پر پہلے صادق آئے اور بعض پر بعد میں یا بعض افراد پر سخت ہو اور دوسرے بعض پر سست۔ اس طریقے سے تشکیک وتفاوت کی تین صورتیں پیدا ہو جائیں گی۔ (۱) تشکیک اولویت غیر اولویت میں (۲) تشکیک تقدم وتاخر میں (۳) تشکیک شدت وضعف میں یہ تینوں صورتیں بطور تمثیل بیان کی گئیں ہیں کیونکہ ان کے علاوہ تشکیک زیادت ونقصان وغیرہ میں بھی ہے۔

قولہ ۲ التشکیک بالاولویۃ: ۔ تشکیک وتفاوت کی جو تین صورتیں مذکور ہوئیں ان میں سے پہلی صورت تشکیک اولویت میں ہے اور وہ افراد کا اولویت میں مختلف ہونا ہے یعنی کلی کا صدق بعض افراد پر بعض دوسرے افراد کی بہ نسبت اولیٰ ہو جیسے وجود کا صدق واجب تعالیٰ پر اولیٰ ہے ممکن پر صادق آنے سے کیونکہ واجب تعالیٰ اتم ہے یعنی اس پر عدم سابق نہیں اور اثبت ہے یعنی وہ زوال پذیر نہیں اور اقویٰ ہے یعنی عین ذات ہونے کی وجہ سے انفکاک محال ہے اولویت کی ضد غیر اولویت ہے۔

قولہ ۳ التشکیک بالتقدم: ۔ تشکیک کی دوسری صورت تشکیک تقدم وتاخر میں ہے جس کو تشکیک بالاولویت والثانویت بھی کہا جاتا ہے۔ یہ ہے کہ کلی کا حصول بعض افراد میں بعض دوسرے افراد کی بہ نسبت مقدم ہو اور بعض دوسرے افراد میں مؤخر ہو یعنی کلی کا صدق بعض فرد پر دوسرے بعض پر صدق کی علت ہو جیسے وجود کا صدق باپ پر بیٹے پر صدق کی علت ہے کیونکہ باپ کا وجود بیٹے کے وجود کیلئے علت ہے اسی طرح وجود کا صدق واجب تعالیٰ پر صدق کی علت ہے اس لئے کہ وجود واجب تعالیٰ وجود ممکن کی علت ہے تقدم کی ضد تاخر ہے

قولہ ۴ التشکیک بالشدۃ: ۔ تشکیک کی تیسری صورت تشکیک شدت وضعف میں ہے اور وہ یہ کہ کلی کا صدق بعض فرد پر کثرت آثار کی وجہ سے سخت ہو اور بعض آخر پر سست

چنانچہ سفیدی کا صدق برف پر زیادہ ہے اور ہاتھی کے دانت پر کم اور جیسے وجود واجب کہ تمام چیزوں کا صدور چونکہ اس واجب تعالیٰ سے ہے اسی لئے اس کا صدق واجب تعالیٰ پر زیادہ سخت ہے ممکنات کے وجود سے ۔ تینوں تشکیک چونکہ نفظ وجود میں متحقق ہیں اس لئے تینوں کی ایک ہی مثال اور وہ وجود کو بیان کیا گیا ۔

قولہ[۵] لان آثار : ۔ آثار جمع اثر بمعنی علامت ونشان ہے ۔ بیاض بمعنی سفیدی ۔ بصر بمعنی نگاہ ۔ ثلج بمعنی برف ۔ عاج بمعنی ہاتھی کا دانت ۔ عین بمعنی چشمہ وآنکھ ۔ تفریق بمعنی چوندھیا دنیا ۔

وانّما سُمّی[۱] مشککاً لانّ افرادہٗ مشترکۃٌ فی اَصْلِ معناہُ وَمختلفۃٌ باَحدِ الوجُوہِ الثلاثۃِ فالنَاظِرُ الیہِ اِنْ نظرَ اِلیٰ جہۃِ الْاِشتراکِ خیّلہٗ اَنّہٗ متواطٍ لتوافقِ فیہِ وَاِنْ نظرَ اِلیٰ جہۃِ الاختلافِ اَوْہمہٗ اَنہٗ مشترکٌ کانّہٗ لفظٌ لہٗ معانٍ مختلفۃٌ کالعینِ فالناظرُ فیہ یتشککُ ھلْ ھُوَ متواطٍ اَوْمشترکٌ فلھذا سُمّیَ بھذا الاسمِ

ترجمہ: ـــــ اور اس قسم کا نام مشکک اس لئے رکھا جاتا ہے کہ اس کے افراد اصل معنیٰ میں مشترک ہیں اور وجوہ ثلاثہ میں سے کسی ایک وجہ سے مختلف ہیں پس اگر دیکھنے والا جہت اشتراک کی طرف نظر کرے تو وہ اس کو متواطی خیال کرتا ہے اس کے افراد کے موافق ہونے کی وجہ سے اور اگر جہت اختلاف کی طرف نظر کرے تو اس کو مشترک سمجھتا ہے گویا یہ ایک ایسا لفظ ہے جس کے مختلف معانی ہیں جیسے لفظ عین لہٰذا دیکھنے والا شک میں پڑ جاتا ہے کہ وہ متواطی ہے یا مشترک اس لئے اس نام کے ساتھ موسوم کیا گیا ۔

تشریح: ـــــ قولہ وانما سمی: ۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مشکک کو مشکک کیوں کہا جاتا ہے جواب یہ کہ اس کے افراد چونکہ اصل معنیٰ میں مشترک اور وجوہ ثلاثہ میں سے کسی ایک وجہ سے مختلف ہوتے ہیں تو اس کو جہت اشتراک کے اعتبار سے دیکھا جائے تو متواطی خیال کیا جاتا ہے کیونکہ متواطی میں اس کے افراد متوافق ہوتے ہیں اور اگر جہت اختلاف کو دیکھا جائے تو مشترک خیال کیا جاتا ہے

گویا اس کے معنیٰ متعدد ہیں لہٰذا ناظر کو یہ شک ہو جاتا ہے کہ وہ متواطی ہے یا مشترک اسی وجہ سے اس کو مشکک یعنی شک میں ڈالنے والی کہا جاتا ہے ۔

واِنْ کانَ الثانی ای اِنْ[۱] کان المعنی کثیراً فاِمّا اَنْ یتخللَ بین تلک المعانی نقلٌ باَنْ کانَ موضوعاً بمعنی اوّلاً ثم لوحظ ذلک المعنی و وُضع لمعنی آخر لمناسبۃٍ بینہما اَوْلم یتخلل فاِنْ لم یتخلل النقلُ بل کانَ وضعُہٗ لتلک المعانی علی السویۃِ ای[۲] کما کان موضوعاً لھذا المعنی یکونُ موضوعاً لذلک المعنی من غیر نظرٍ الی معنی الاوّلِ فھو[۳] المشترکُ لاشتراکہٖ بین تلک المعانی کالعینِ فانّھا موضوعۃٌ للباصرۃِ وَالماءِ وَالرکبۃِ وَالذھبِ علی السواءِ

ترجمہ : ـــــ اور اگر ثانی ہو یعنی معنی اگر کثیر ہوں تو آیا ان معانی کے درمیان نقل واقع ہوگی بایں طور کہ لفظ پہلے ایک معنی کے لئے موضوع تھا پھر اس معنی کا لحاظ رکھتے ہوئے دوسرے معنی کے لئے وضع کر دیا گیا ان دونوں میں مناسبت کی وجہ سے یا نقل واقع نہ ہوگی تو اگر نقل واقع نہ ہو بلکہ اس کی وضع ان معانی کے لئے برابر ہو یعنی جس طرح اس معنی کے لئے موضوع ہے اسی طرح اُس معنی کیلئے موضوع ہو ۔ معنی اول کی طرف نظر کئے بغیر تو وہ مشترک ہے ان معانی میں لفظ کے اشتراک کی وجہ سے جیسے لفظ عین کہ وہ موضوع ہے ۔ آنکھ چشمہ گھٹنا اور سونے کے لئے برابر کے طور پر ۔

تشریح: ـــــ قولہ ای ان کان: ۔ ما قبل میں چونکہ متعدد شقیں گذریں اسلئے لفظ ثانی سے یہ ظاہر نہیں ہوتا تھا کہ اس سے مراد کونسی شق ہے ؟ اس لئے ائی حرف تفسیر سے اس کو واضح کیا گیا کہ لفظ کے معنی اگر کثیر ہوں تو ان معنوں کے درمیان نقل واقع ہے یا نہیں اگر نقل واقع نہیں بلکہ اس کی وضع ان معنوں کے لئے برابر ہو یعنی جس طرح ایک معنی کے لئے موضوع ہے اسی طرح دوسرے معنی کے لئے موضوع ہو معنیٰ اول کی طرف نظر کئے بغیر یعنی ابتداءً ہر ایک معنی کے لئے علیحدہ طور پر وضع کیا گیا ہو تو وہ مشترک ہے لہٰذا مشترک کی تعریف یہ ہوئی کہ وہ اسم مفرد ہے جس کا معنی کثیر ہو اور ابتداءً ہر ایک معنی کے لئے علیحدہ طور پر وضع کیا گیا ہو چنانچہ عربی میں لفظ عین کہ وہ ذات شئی ۔ چشمہ ۔ آنکھ ۔ گھٹنا ۔ سونا

سورج میں سے ہر ایک کے لئے ابتداءً علیحدہ طور پر وضع کیا گیا ہے اسی طرح اردو میں لفظ سونا کہ وہ ایک قیمتی دھات ہے اور نیند کے لئے بھی موضوع ہے ۔

قولہ[۲] ای کما کان ۔ یہ تفسیر ہے علی السویۃ کی کہ مشترک میں جس طرح وضع اول کسی معنی کا لحاظ کئے بغیر ہوتی ہے ۔ اسی طرح وضع ثانی بھی کسی معنی کا لحاظ کئے بغیر ہوتی ہے ۔ وضع خواہ ایک ہی نے کیا ہو یا چند آدمیوں نے اور معنی دوم میں یعنی اول کا لحاظ و مناسبت ہو یا نہ ہو یا یوں کہا جائے کہ مشترک میں معتبر یہ ہے کہ دو وضعوں میں سے کسی ایک میں وضع آخر کا لحاظ نہ کیا جائے خواہ دونوں وضع ایک زمانہ میں ہوں یا نہ ہوں ۔ اور دونوں کے درمیان مناسبت ہو یا نہ ہو ۔ حاصل یہ کہ مشترک میں مناسبت ملحوظ نہیں ہوتی جب کہ منقول و حقیقت و مجاز میں ضروری ہے ۔

قولہ[۳] فھو المشترک : ۔ مشترک کی تعریف جیسا کہ گذری کہ وہ لفظ ہے جس کا معنی کثیر ہو اور ابتداءً ہر ایک معنی علیحدہ طور پر وضع کیا گیا ہو ۔ اس میں کثیر کی قید سے علم ، متواطی ، مشکک خارج ہو گئے اور ابتداءً کی قید سے منقول خارج ہو گیا اس لئے کہ اس میں ہر ایک کی وضع ابتداءً نہیں بلکہ پہلے ایک معنی کے لئے وضع ہوتی ہے پھر کسی مناسبت سے دوسرے معنی کے لئے ہوتی ہے اور ہر ایک کی قید سے حقیقت و مجاز خارج ہو گئے کیونکہ اس میں وضع صرف معنی حقیقی کے لئے ہوتی ہے معنی مجازی کے لئے نہیں اور علیحدہ کی قید سے وہ امر نکل گیا جس کی وضع عام ہو اور موضوع لہٗ خاص جیسا کہ اسماء اشارہ و مضمرہ کہ ان کی وضع اگرچہ ابتداءً چند معنوں (جزئیات) کے لئے ہوتی ہے لیکن علیحدہ طور پر نہیں ۔

قولہ[۴] لاشتراکہ : ۔ مشترک کو مشترک کیوں کہا جاتا ہے ، یہ اس کی وجہ تسمیہ ہے کہ اس کے معنوں میں چونکہ اشتراک ہوتا ہے یعنی ہر ایک معنی کے لئے علیحدہ طور پر وضع ہوتی ہے ایسا نہیں کہ پہلے ایک معنی کے لئے وضع ہو پھر نقل کر کے دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے ۔ اس لئے اس کو مشترک کہا جاتا ہے ۔

وانؔ[۱] تخلل بین تلک المعانی نقلٌ فاماؔ[۲] ان یترک استعمالہ فی المعنی الاول اولا فان ترک

یسمی لفظاً منقولاً لنقلہ[۳] من المعنی الاول

ترجمہ : ۔ ـــــــ اور اگر ان معنوں کے درمیان نقل واقع ہو تو اس کا استعمال معنی اول میں آیا متروک ہے یا نہیں اگر متروک ہے تو اس لفظ کو منقول کہا جاتا ہے اس کے معنی اول سے نقل ہونے کی وجہ سے ۔

تشریح : ۔ ـــــــ قولہ[۱] وان تخلل : ۔ یعنی لفظ کے معنی اگر کثیر ہوں اور ان معنوں کے درمیان نقل واقع ہو تو دو حال سے خالی نہیں کہ اس کا استعمال معنی اول میں متروک ہو گیا ہے تو اس کو منقول کہا جاتا ہے ۔ جیسے لفظ دابہ پہلے ہر اس جانور کیلئے موضوع تھا جو زمین پر چلے مثلاً انسان مرغی ۔ کبوتر بیل وغیرہ کے لئے لیکن بعد میں چوپایہ کے لئے استعمال ہونے لگا اور پہلا معنی متروک ہو گیا ۔ اور منطق کی اکثر کتابوں میں منقول کی تعریف میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ لفظ دوسرے معنی میں مشہور بھی ہو گیا ہو ۔ اس کو غالباً اس وجہ سے بیان نہیں کیا گیا کہ لفظ کا جب پہلا معنی متروک ہو جائے تو لامحالہ وہ دوسرے معنی میں مستعمل ہونے کی وجہ سے مشہور ہو جائے گا ۔

قولہ[۲] ان یترک استعمالہ : ۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ منقول میں معنی اول متروک نہیں ہوتا ہے کیونکہ مثلاً دابہ منقول ہے لیکن وہ قول باری تعالیٰ وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا میں معنی اول کل ما یدب علی الارض (ہر وہ جانور جو زمین پر چلے) پر دلالت کرتا ہے جواب اس کا یہ کہ منقول میں لفظ معنی دوم میں مستعمل ہوتا ہے اور معنی اول بالکل متروک ہو جاتا ہے لیکن اگر کوئی قرینہ درپیش ہو تو معنی اول میں بھی مستعمل ہو جاتا ہے اور آیت مذکورہ میں چونکہ قرینہ سیاق کلام موجود ہے اس لئے معنی اول میں مستعمل ہو گیا ہے ۔

قولہ[۳] لنقلہ : ۔ یہ وجہ تسمیہ ہے منقول کہے جانے کی کہ اس میں چونکہ معنی اول سے معنی دوم کی طرف نقل کیا جاتا ہے اس لئے اس کو منقول کہا جاتا ہے ۔

والناقل[۱] اما الشارع فیکون منقولاً شرعیاً کالصلوٰۃ والصوم فانھما فی الاصل الدعاء

ومطلقُ الامساکِ ثم نقلها الشرعُ اِلی الارکانِ[2] المخصوصۃِ والامساکِ المخصوصِ مع النیۃِ واَمّا غیرُ الشرعِ وھو اَمّا العرفُ العامُ فھو المنقولُ العرفی کالدابۃِ فانّھا فی الاصلِ اللغۃِ لکلِ مَایدبُّ علی الارضِ ثم نقلہُ العرفُ العامُ الی ذواتِ القوائمِ[3] الاربعِ من الخیلِ والبغالِ والحمیرِ واَوالعرفِ الخاصِ ویسمّٰی منقولاً اصطلاحیاً کاصطلاحِ النحاۃِ والنظارِ اَمّا اصطلاحُ النحاۃِ فکالفعلِ فانّہٗ کان اسماً لما صدرَ عن الفاعلِ کالاکلِ والشربِ والضربِ ثم نقلہُ النحاۃُ الی کلمۃٍ دلّت علی معنًی فی نفسہٖ مقترنٍ باَحدِ الازمنۃِ الثلاثۃِ واَمّا اصطلاحُ النظارِ فکالدورانِ فانّہٗ کان فی الاصلِ للحرکۃِ فی السککِ ثم نقلہُ النظارُ اِلی ترتبِ الاثرِ علی مالہٗ صلوحُ العلیۃِ

ترجمہ: ——— اور ناقل یا تو شرع ہے تو منقول شرعی ہوگا جیسے صلوٰۃ وصوم کہ وہ اصل میں دعا اور مطلق امساک کے لئے ہیں پھر شرع نے ان کو ارکانِ مخصوصہ اور نیت کے ساتھ امساک مخصوص کی طرف نقل کیا اور یا غیر شرع ہے اور وہ آیا عرف عام ہے تو وہ منقول عرفی ہے جیسے لفظ دابہ کہ وہ اصل لغت میں زمین پر چلنے والے کے ہے پھر عرف عام نے چوپایہ کے لئے نقل کرلیا یعنی گھوڑا۔ خچر اور گدھے کے لئے یا عرف خاص ہے اور اس کو منقول اصطلاحی کہا جاتا ہے جیسے نحات اور اہل مناظرہ کی اصطلاح نحات کی اصطلاح جیسے فعل کہ وہ نام تھا اس امر کا جو صادر ہو فاعل سے جیسے کھانا۔ پینا۔ مارنا۔ پھر نحویوں نے اس کو اس کلمہ کی طرف نقل کرلیا جو مستقل معنی پر دال اور تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مقترن ہو اور اہل مناظرہ کی اصطلاح جیسے لفظ دوران کہ وہ اصل میں کوچہ گردی کے لئے تھا پھر اہل مناظرہ نے اس امر کی پر ترتب اثر کے لئے نقل کرلیا جس میں علت ہونے کی صلاحیت ہو۔

تشریح: ——— قولہ[1] والناقل: منقول کے لئے چونکہ ناقل کا ہونا ضروری ہے اس لئے اس کا ناقل اگر شرع ہے تو اس منقول کا نام منقول شرعی ہے جیسے لفظ صلوٰۃ پہلے دعاء کے لئے موضوع تھا پھر شرع نے ارکانِ مخصوصہ یعنی نماز کے لئے خاص کردیا کیونکہ نماز دعاء کو شامل ہوتی ہے اسی طرح صوم پہلے مطلق امساک کے لئے موضوع تھا پھر شرع نے رکن مخصوص یعنی روزہ کے لئے خاص

کردیا۔ جس میں کھانے۔ پینے۔ جماع سے امساک ضروری ہے اور اگر ناقل عرف عام یعنی عام لوگوں کا محاورہ ہو تو اس منقول کا نام منقول عرفی ہے۔ جیسے دابہ پہلے کل مایدبُ علی الارضِ ہر وہ جانور جو زمین پر چلے کیلئے موضوع تھا پھر عرف عام نے چوپایہ کے لئے خاص کردیا۔ اور اگر ناقل کوئی خاص اصطلاح ہو تو اس منقول کا نام منقولِ اصطلاحی ہے جیسے نحویوں اور اہل مناظرہ کی اصطلاحات اول جیسے لفظ اسم پہلے بلندی کے لئے موضوع تھا پھر نحویوں نے کلمہ کی اس قسم کے لئے نقل کردیا جو دلالت میں مستقل ہو اور تینوں زمانوں میں سے کسی کے ساتھ خاص نہ ہو، اسی طرح لفظ فعل پہلے اس چیز کا نام تھا جو فاعل سے صادر ہو جیسے کھانا۔ پینا وغیرہ لبعد میں اس کلمہ کا نام ہوگیا جو دلالت میں مستقل ہو اور تینوں زمانوں میں سے کسی ایک کیساتھ مقترن ہو۔ دوم جیسے دوران پہلے کوچہ گردی کے معنیٰ میں تھا پھر اس امر پر ترتب اثر کیلئے نقل کرلیا جس میں علت ہونے کی صلاحیت ہو۔

سوال منقول شرعی دراصل منقول اصطلاحی کی ایک قسم ہے اس لئے کہ جس طرح منقولِ اصطلاحی کا ناقل عرف خاص ہوتا ہے اسی طرح منقول شرعی کا بھی تو پھر کیا وجہ ہے کہ منقولِ شرعی کو علیٰحدہ قسم قرار دیا گیا! جواب شرع کو چونکہ دوسرے عرف پر ایک خاص اہمیت وفضیلت حاصل ہے اس لئے منقولِ شرعی کو علیٰحدہ قسم قرار دیا گیا اور اسی وجہ سے اس کو دوسری قسموں پر مقدم بھی کیا گیا۔

خیال رہے کہ عرف عام سے مراد عام لوگوں کا محاورہ ہے لغت نہیں جیسا کہ اس کی طرف صاحب صدرا وغیرہ گئے ہیں کہ عرف عام سے مراد لغت ہے اور منقول کی یہ جو تین قسمیں مذکور ہوئیں وہ چونکہ کثیر الوقوع ہیں اس لئے صرف ان ہی تین پر اکتفا کیا گیا جب کہ علامہ تفتازانی نے تلویح میں اس کی سولہ قسمیں بیان کی ہیں۔ قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے بقیہ قسموں کو چھوڑ دیا گیا تفصیل التشریح المنیب میں دیکھئے۔

قولہ[2] الارکان: ۔ ارکان جمع رکن بمعنی جزء۔ ہر چیز کا قوی کنارہ۔ کہا جاتا ہے فلاں رکن من ارکان قومہ یعنی فلاں اپنی قوم کے اشراف میں ایک شریف ہے امساک مصدر روکنا۔ دابہ بمعنی چوپایہ جو مذکر ومؤنث دونوں کیلئے مستعمل ہے۔ تا اس میں وحدت کیلئے ہے۔ دبّ یدبُّ بمعنی ہاتھوں یا پیروں کے ذریعہ چلنا۔

قولہ[3] ذوات القوائم :- ذوات جمع ذات بمعنی والا ۔ قوائم جمع قائمۃ بمعنی پاؤں ۔ اربع صفت ہے قوائم کی من بیانیہ ہے چار پاؤں والے سے مراد خیل وبغال وحمیر ہیں ۔ خیل اگرچہ مصدر ہے لیکن وہ بمعنی گھوڑوں کا گروہ ہے اور بغال بکسر با جمع بغل بمعنی خچر ہے اور حمیر جمع حمار بمعنی گدھا ہے

قولہ[4] النحاۃ :- جمع ناحی جیساکہ قضاۃ جمع قاضی ۔ ناحی بمعنی علم نحو جاننے والا یعنی نحوی ۔ فعل سے متعلق صراح میں ہے کہ وہ بالفتح بمعنی کردن ۔ اور بالکسر بمعنی کردار یعنی فعل فتح فا کے ساتھ کام کرنے اور کسر فا کے ساتھ کام کو کہا جاتا ہے ۔ فعل حقیقۃً اس چیز کا نام ہے جو فاعل سے صادر ہو اور مجازاً اس چیز کے لئے مستعمل ہونے لگا جو فاعل کے ساتھ قائم ہو جیسے اکل کھانے والے کے ساتھ اور شرب پینے والے کیساتھ قائم ہے پھر نحویوں نے اس کلمہ کے لئے نقل کر دیا جو مستقل بالذات ہونے کے علاوہ مقترن بالزمان بھی ہو

قولہ[5] النظار :- نُظّار بضم نون جمع ناظر بروزن طُلّاب جمع طالب ۔ ناظر وہ ہے جو منسوب بسوئے علم ناظرہ ہو یعنی علم مناظرہ والے ۔ دوران مصدر بمعنی گھومنا اور سِکَک بروزن عِنَب جمع سکّۃ بمعنی گلی وکوچہ ۔ صلوح بمعنی صلاحیت واستعداد ۔

وان[1] لم یترک معناہ الاوّل بل یُستعمل فیہ ایضا یُسمّی حقیقۃ اِن اُستُعمِل فی الاوّل وہو[2] المنقول عنہُ ومجازاً اِن اُستُعمِلَ فی الثانی وہُو المنقول الیہِ کالاسدِ فانّہٗ وُضِعَ اوّلاً للحیوانِ المفترسِ ثُمّ نُقِلَ الی الرجلِ الشجاعِ لعلاقۃٍ[3] بینہما وہی الشجاعۃُ فاستعمالُہٗ فی الاوّل بطریقِ الحقیقۃِ وفی الثانی بطریقِ المجاز

ترجمہ : ____ اور اگر اس کا معنیٰ اول متروک نہ ہو بلکہ اس میں بھی مستعمل ہو تو اس کا نام حقیقت رکھا جاتا ہے اگر معنیٰ اول یعنی منقول عنہ میں مستعمل ہو اور مجاز نام رکھا جاتا ہے اگر معنیٰ دوم یعنی منقول الیہ میں مستعمل ہو جیسے لفظ اسد کہ وہ پہلے درندہ کے لئے وضع کیا گیا ہے پھر بہادر شخص کے لئے نقل کر لیا گیا کیونکہ دونوں کے درمیان علاقہ موجود ہے اور وہ بہادری ہے پس اسد کا استعمال معنیٰ اول میں بطور حقیقت ہے اور معنیٰ دوم میں بطور مجاز ہے

تشریح : ____ قولہ[1] وان لم یترک ۔ یعنی جو لفظ معنیٰ اول کو بالکل نہ چھوڑے بلکہ کبھی معنیٰ اول میں مستعمل ہو اور کبھی معنیٰ دوم میں تو اگر وہ معنیٰ اول میں مستعمل ہو تو اس کو حقیقت کہا جائے گا اور اگر معنیٰ دوم میں مستعمل ہو تو اس کو مجاز کہا جائے گا چنانچہ لفظ اسد جو درندہ کے لئے موضوع ہے وہ کبھی بہادر آدمی کے لئے بھی مستعمل ہوتا ہے تو اگر وہ درندہ کے معنیٰ میں مستعمل ہو جو اس کا معنیٰ اول ہے اور وہ منقول عنہ ہے تو اس کو حقیقت کہا جاتا ہے اور اگر بہادر آدمی کے معنیٰ میں مستعمل ہو جو اس کا معنیٰ دوم ہے اور وہ منقول الیہ بھی ہے تو اس کو مجاز کہا جاتا ہے ۔

قولہ[2] المنقول عنہ :- چند چیزیں یہاں جان لینا ضروری ہے ایک ناقل دوسری منقول اور تیسری منقول عنہ اور چوتھی منقول الیہ ۔ ناقل وہ ہے جو نقل کرے ۔ منقول وہ لفظ ہے جس کو نقل کیا جائے ۔ منقول عنہ وہ ہے جس سے شئی کو نقل کیا جائے ۔ منقول الیہ وہ ہے جس کی طرف شئی کو نقل کیا جائے ۔ منقول لفظ کی صفت ہے اور منقول عنہ ومنقول الیہ دونوں معنیٰ کی صفت ہیں اور ناقل فاعل کی صفت ہے ۔

قولہ[3] لعلاقۃ بینہما :- مجاز کے لئے معنیٰ اول ودوم کے درمیان ایک ایسا علاقہ ہونا ضروری ہے جس سے معنیٰ دوم کی طرف ذہن منتقل ہو جائے اور معنیٰ اول کو چھوڑ دے تو اگر دونوں کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہو تو اس مجاز کو استعارہ کہا جاتا ہے جیسے لفظ اسد کا اطلاق بہادر آدمی پر وصف بہادری کی وجہ سے اور اگر علاقہ تشبیہ کا نہیں بلکہ سبب ولزوم وظرفیت وغیرہ کا ہو تو اس مجاز کا نام مجاز مرسل ہے جیسے لفظ ید کا اطلاق قدرت ونعمت پر اس لئے کہ ید کی وضع ہاتھ کے لئے ہوئی ہے اور نعمت چونکہ ہاتھ سے عطا کی جاتی ہے اس لئے ید کا یہ اطلاق مجاز مرسل ہے اس کی چوبیس[24] قسمیں ہیں جو ملا مبین میں تفصیل سے درج ہے ۔

اَمّا[1] الحقیقۃُ فلانہا مِن حقِ فلانِ الامرای اثبتہٗ اَو مِن. حققتہٗ اذا کنتَ منہُ علیٰ یقینٍ فاذا[2] کان اللفظُ مستعملاً فی موضوعہِ الاصلی فہو شئٌ مثبتٌ فی مقامہٖ معلومُ الدلالۃِ واَمّا[3] المجازُ فلانہٗ مِن جازَ الشئُ یجوزُہٗ اذا تعدّاہُ واذا اُستعمِلَ اللفظُ فی المعنی المجازی

فَلِاَنَّهٗ مِنْ جَازَ الشَّیْئُ یَجُوْزُہٗ اِذَا تَعَدَّاہُ وَاِذَا اُسْتُعْمِلَ اللَّفْظُ فِی الْمَعْنَی الْمَجَازِیْ فَقَدْ جَازَ مَکَانَہُ الْاَوَّلَ وَمَوْضُوْعَہُ الْاَصْلِیْ

ترجمہ: ـــــــ لیکن حقیقت تو اس لئے کہ وہ حق فلانُ الامر سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے میں نے اس کو ثابت کر دیا یا وہ حقّقتہٗ سے ماخوذ ہے جب کہ آپ اس کی طرف سے یقین پر ہوں تو اگر لفظ اپنے اصلی موضوع میں مستعمل ہو تو گویا وہ ایک شئی ہے جو اپنے مقام پر مثبت و معلوم الدلالۃ ہے اور مجاز اس لئے ہے کہ وہ ماخوذ ہے جاز الشئی یجوزہٗ سے جب کہ آپ اس سے گذر جائیں اور جب لفظ کو معنی مجازی میں استعمال کر لیا تو وہ اپنی پہلی جگہ اور موضوع اصلی سے گذر گیا۔

تشریح: ـــــــ قولہ[۱] اَمَّا الحقیقۃ: - یہ تمہید ہے لفظ حقیقت کے وجہ تسمیہ کی کہ لفظ حقیقت بر وزن فعیل ہے جو بمعنی فاعل و یا مفعول ہے اگر بمعنی فاعل ہو تو وہ حَقّ یا بمعنی ثبت سے ماخوذ ہو گا پس حقیقتُ بمعنی ثابتۃٌ ہو گا اور اس میں تا کا لحوق وجوبی ہو گا کیونکہ فعیل جب کہ بمعنی فاعل ہو تو تا کا لحوق ضروری ہوتا ہے اور اگر بمعنی مفعول ہو تو وہ حق فلانُ الامر یعنی اثبتہٗ سے ماخوذ ہو گا یا حقّقتہٗ سے جب کہ آپ یقین پر قائم رہیں اور فعیل جب کہ بمعنی مفعول ہو تو اس میں چونکہ مذکر و مؤنث دونوں برابر ہوتے ہیں۔ اس لئے حقیقت میں تا کو تانیث کے لئے نہیں بلکہ وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کے واسطہ مانا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ حقیقت اگر فعل لازم سے مشتق ہو تو بمعنی فاعل ہو گا وہ حَقّ بمعنی ثبت سے ماخوذ ہو گا اور اگر فعل متعدی سے مشتق ہو تو بمعنی مفعول ہو گا وہ حق فلانُ الامر یعنی اثبتہٗ سے ماخوذ ہو گا یا حقّقتہٗ سے ماخوذ ہو گا جب کہ آپ یقین واذعان پر قائم رہیں۔ شرح میں صرف آخر دونوں ماخذ کو بیان کیا گیا ہے جس سے یہ مستفاد ہے کہ شارح کے نزدیک حقیقت جو بر وزن فعیل ہے وہ صرف بمعنی مفعول ہے بمعنی فاعل نہیں۔

قولہ[۲] فاذا کان اللفظ: - حقیقت میں لفظ چونکہ اپنے موضوع اصلی میں مستعمل ہوتا ہے اس لئے اس کو حقیقت کہا جاتا ہے گویا وہ ایسی شئی ہے جو اپنی جگہ پر مثبت و مستقر ہے جب کہ وہ حق فلان الامر یعنی اثبتہٗ سے ماخوذ ہو اور اگر حقّقتہٗ سے ماخوذ ہو تو وہ اس لئے کہ حقیقت نفس لفظ

کی طرف نظر کرتے ہوئے ہمیشہ معلوم الدلالۃ ہوتی ہے بر خلاف مجاز کہ وہ کبھی قرینہ کے ذریعہ معلوم الدلالۃ ہوتا ہے اور کبھی لفظ کی طرف نظر کرتے ہوئے معلوم الدلالۃ ہوتا ہے جب کہ جزء یا لازم عقلی میں مستعمل ہو۔

قولہ[۳] واما المجاز: - لفظ مجاز بر وزن مفعل مصدر میمی بمعنی اسم فاعل ہے جو جاز المکانُ یجوزہ سے مشتق ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ اس سے کوئی گذر جائے لہذا مجاز کا معنی ہوا گذر جانے والا اور لفظ مجاز چونکہ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں مستعمل نہیں ہوتا بلکہ دوسرے معنی کی طرف گذر جاتا ہے اس لئے اس کو مجاز یعنی گذر جانے والا کہا جاتا ہے یہ بھی ممکن ہے مجاز بمعنی اسم مفعول بمعنی گذرا ہوا ہو لیکن یہ اس وقت یجوزُبہٖ سے مشتق ہو گا اور یہ بھی ممکن ہے مجاز ظرف مکان بمعنی محل گذر ہو اور متکلم چونکہ لفظ مجاز میں معنی موضوع لہٗ سے دوسرے معنی کی طرف گذر جاتا ہے اسی لئے اس کو مجاز کہا جاتا ہے۔

قَالَ[۱] وَکُلُّ لَفْظٍ فَهُوَ[۲] بِالنِّسْبَةِ اِلٰی لَفْظٍ آخَرَ مُرَادِفٌ لَهٗ اِنْ تَوَافَقَا فِی الْمَعْنٰی وَمُبَایِنٌ لَهٗ اِنِ اخْتَلَفَا فِیْهِ

ترجمہ: ـــــــ مصنف نے فرمایا کہ ہر ایک لفظ بہ نسبت دوسرے لفظ کے مرادف ہے اگر دونوں میں موافق ہوں اور مباین ہے اگر دونوں معنیٰ میں مختلف ہوں۔

تشریح: ـــــــ بیانہ[۱] کل لفظٍ: - وہ معطوف ہے مصنف کے قول وہو ان لم یَصلُحْ الخ پر اور کل لفظ سے مراد کل لفظ مفرد ہے لیکن یہاں اس سے مراد عموم ہے کیونکہ یہ مقام تقسیم ہے جو شمولیت و عموم کا متقاضی ہوتا ہے۔

بیانہ[۲] فهو: - ہو پر فا کا دخول اس قاعدہ کی بناء پر ہے کہ لفظ کل اگر مضاف ہو نکرہ غیر موصوفہ کی طرف تو اس کی خبر پر فا کا دخول جائز ہوتا ہے چنانچہ کل رجلٍ فلہٗ درہمٌ میں ہے۔

اَقُوْلُ[۱] مَا مَرَّ مِنْ تَقْسِیْمِ اللَّفْظِ کَانَ بِالْقِیَاسِ اِلٰی نَفْسِهٖ[۲] وَبِالنَّظْرِ اِلٰی نَفْسِ مَعْنَاهُ وَهٰذَا

تقسیمٌ وَاللفظ بالقیاسِ اِلیٰ غَیْرِہٖ من الالفاظِ

ترجمہ : ـــــــ میں کہتا ہوں کہ لفظ کی گذشتہ تقسیم نفس لفظ اور اس کے نفس معنی کے لحاظ سے تھی اور یہ تقسیم لفظ کی دوسرے الفاظ کے اعتبار سے ہے ۔

تشریح : ـــــــ قولہ[۱] اقول مامر :۔ اس عبارت کو ماقبل سے ربط پیدا کیا جاتا ہے کہ گذشتہ تقسیم جو لفظ مفرد کی ادات اور کلمہ و اسم کی طرف ہے اور اسم کی تقسیم جزئی ۔ کلی ۔ مشترک ۔ منقول ۔ حقیقت و مجاز کی طرف ہے یعنی ماقبل میں جو تقسیم گذری وہ نفس لفظ اور اس کے نفس معنیٰ کے اعتبار سے تھی اور یہاں اس کا برعکس ہے یعنی نفس لفظ اور اس کے دوسرے الفاظ کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ جس طرح لفظ ایک ہوتا ہے اور اس کے معنیٰ متعدد ہوتے ہیں اسی طرح کبھی الفاظ متعدد ہوتے ہیں اور ان کا معنی ایک ہوتا ہے جیسے اسد ولیث کہ دونوں کا معنی شیر ہے اور غیم وغیث دونوں کا معنی بارش ہے اسی طرح انسان وبشر ۔

قولہ[۲] الی نفسہ :۔ نفسہ اور معناہ کی ضمیر مجرور کا مرجع لفظ ہے یعنی گذشتہ تقسیم نفس لفظ اور نفس معنیٰ کے اعتبار سے تھی اور یہ تقسیم لفظ آخر اور حال معنی کے اعتبار سے ہے کہ دونوں کے معنیٰ میں اتحاد ہے یا اختلاف ! بتقدیر اول مرادف ہے اور بتقدیر دوم مباین ۔

فاللفظ[۱] اذا نسبناہُ اِلیٰ لفظٍ آخر فلا یخلوا امّا اَنْ یتوافقَا فی المعنیٰ اَنْ یکونَ[۲] معناھما واحداً اَوْ یختلفا فی المعنیٰ اَیْ یکونَ لِاَحَدِھما معنی وللاٰخرِ معنیٰ آخر فاِنْ کانَ متوافقَیْنِ فھو مُرادِفٌ[۳] وَاللفظانِ مُترادِفانِ فاِنْ اُخِذَ[۴] من الترادُفِ الذی ھُوَ رکوبُ اَحَدٍ خلفَ آخر کانَ المعنیٰ مرکوبٌ واللفظانِ راکبانِ علیہِ فیکونانِ مترادفَیْنِ کاللیثِ وَالاسدِ وَاِنْ کانَ مختلفَیْنِ فھو مبایِنٌ لہٗ وَاللفظانِ متبایِنانِ لِاَنّ المبایَنۃَ المفارَقۃُ ومتی[۵] اختلف المعنیٰ لَمْ یکنِ المرکوبُ وَاحِداً فیتحقّقُ المفارَقۃُ بَیْنَ اللفظَیْنِ للتفرقۃِ بَیْنَ المرکوبَیْنِ کالانسانِ وَالفرسِ

ترجمہ : ـــــــ پس جب ہم ایک لفظ کو دوسرے لفظ کی طرف نسبت کریں تو وہ دو حال سے خالی نہیں ۔ یا تو معنیٰ میں دونوں موافق ہوں گے یا مختلف یعنی ایک لفظ کا ایک معنی ہوگا اور دوسرے کا دوسرا معنی ہوگا پس اگر دونوں ہم معنی ہوں تو وہ مترادف ہے اور دونوں لفظ مترادف ہیں جو ماخوذ ہیں اس ترادف سے جو ایک کا دوسرے کے پیچھے سوار ہونا ہے گویا معنی سواری ہے اور دونوں لفظ سوار تو دونوں لفظ مترادف ہوئے جیسے لیث اور اسد اور اگر دونوں مختلف ہوں تو وہ لفظ دوسرے سے مباین ہوگا اور دونوں لفظ متباین ہوں گے اس لئے کہ مباینت مفارقت کو کہا جاتا ہے ۔ اور جب معنیٰ مختلف ہوگئے تو سواری ایک نہ رہی لہذا دونوں لفظوں کے درمیان مفارقت متحقق ہوگئی کیوں کہ دونوں سواریوں کے درمیان تفرقہ وجدائی ہے جیسے انسان وفرس ۔

تشریح : ـــــــ قولہ[۱] فاللفظ :۔ یعنی ایک لفظ کو اگر دوسرے لفظ کے ساتھ لحاظ کیا جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں کہ دونوں معنیٰ میں موافق ہیں یا مخالف اگر دونوں معنی میں موافق ہیں یعنی الفاظ متعدد ہوں اور معنی ایک تو ہر ایک لفظ کو مترادف کہا جاتا ہے اور دونوں کو مترادفان اور درمیان کے تعلق کو ترادف کہا جاتا ہے جیسے انسان وبشر کہ دونوں کا معنی ایک یعنی آدمی ہے پس ان میں سے ہر ایک کو مترادف اور دونوں کو مترادفان اور ان کے درمیان کے رشتہ کو ترادف کہا جاتا ہے اور اگر دونوں معنی میں مخالف ہیں یعنی الفاظ متعدد ہیں اور معنی میں بھی متعدد تو ہر ایک کو متباین کہا جاتا ہے اور دونوں کو متباینان اور درمیان کے تعلق و رشتہ کو تباین کہا جاتا ہے جیسے انسان وفرس، مومن وکافر کہ دونوں کے معنیٰ متعدد ہیں پس ہر ایک کو متباین اور دونوں کو متباینان اور درمیان کے تعلق کو تباین کہا جاتا ہے ۔ اذا نسبناہُ سے اس امر پر تنبیہ ہے کہ ترادف وتباین دونوں لفظ کی اعتباری صفتیں ہیں کہ عقل جن کا بوقت نسبت اعتبار کرتی ہے خارج میں الگ سے اس کا کوئی وجود نہیں ۔

قولہ[۲] ان یکونَ معناھُما :۔ اس عبارت سے توافق فی المعنیٰ کو سمجھا گیا ہے کہ اس کا معنیٰ یہ کہ الفاظ متعدد ہوں اور معنی ایک نہ وہ کہ معنی بھی متعدد ہو اور دونوں میں موافقت من وجہٍ ہو اسی طرح ای یکون لاحدھما سے یختلفا فی المعنیٰ کی وضاحت ہے کہ اس سے مراد یہ کہ ایک لفظ کے لئے ایک

معنی ہو اور دوسرے کے لئے دوسرا معنی ہو ۔

قولہ فہو مرادف :۔ مرادف اسم فاعل ہے باب افعال کا لغت میں اس کا معنی ہے اپنے پیچھے سوار کرنے والا اور مترادف اسم فاعل ہے باب تفاعل کا ۔ لغت میں اس کا معنی ہے ایک کا دوسرے کے پیچھے سوار ہونے والا تو مرادف ایک کی طرف منسوب ہوا اور مترادف متعدد کی طرف اس لئے ہو مرادف لہ کہا گیا کہ ہو کا مرجع لفظ ہے اور لہ میں ضمیر مجرور کا مرجع بھی لفظ ہے جس کا معنی ہے ایک لفظ دوسرے لفظ کو سوار کرنے والا ہے اور اللفظان مترادفان کہا گیا کہ دونوں لفظ سوار ہونے والے ہیں جب کہ مرادف و مترادف بظاہر دونوں کا معنی ایک ہی متصور کرتا ہے البتہ زیادت بناء زیادت معنی پر دلالت کرتی ہے کہ تراف بار بار سوار ہونے کو کہا جاتا ہے اور مرادف میں تکرار نہیں ہوتی ۔ اس میں صرف ایکبار سوار ہونا کافی ہے ۔ اسی طرح مباین اور متباین ہے ۔

قولہ اخذا من الترادف :۔ یہ متعلق ہے مترادفان کے ساتھ مرادف کے ساتھ نہیں کیونکہ ترادف سے ماخوذ مرادف نہیں بلکہ مترادف ہوتا ہے جو ایک کا دوسرے کے پیچھے سوار ہونے کو کہا جاتا ہے لہذا معنی گویا سواری ہوا اور دونوں لفظ سوار ۔ چنانچہ اسد ولیث کے معنی شیر سواری ہوئے اور وہ دونوں سوار ۔

قولہ وان کان مختلفین :۔ یعنی لفظ کے اگر دو معنی ہوں اور دونوں ایک دوسرے کے مخالف ہوں تو ہر ایک معنی کو مباین کہا جاتا ہے کیونکہ مباینت ، مفارقت کو کہا جاتا ہے اور مفارقت وہاں ہوتی ہے جب کہ دو چیزوں میں اختلاف و جدائی ہو چنانچہ انسان و فرس کے معنی ایک دوسرے سے مخالف ہیں کہ انسان کا معنی آدمی ہے اور فرس کا معنی گھوڑا تو چونکہ دونوں معنوں میں اختلاف و جدائی ہے اس لئے دونوں مباین ہو گئے ۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ ظَنَّ اَنَّ مِثْلَ النَّاطِقِ وَالْفَصِيْحِ وَمِثْلَ السَّيْفِ وَالصَّارِمِ مِنَ الْاَلْفَاظِ الْمُتَرَادِفَةِ لِصِدْقِهِمَا عَلٰى ذَاتٍ وَاحِدَةٍ وَهُوَ فَاسِدٌ لِاَنَّ التَّرَادُفَ هُوَ الْاِتِّحَادُ فِي الْمَفْهُوْمِ لَا الْاِتِّحَادُ فِي الذَّاتِ نَعَمِ الْاِتِّحَادُ فِي الذَّاتِ مِنْ لَوَازِمِ الْاِتِّحَادِ فِي الْمَفْهُوْمِ بِدُوْنِ

العکس

ترجمہ : ــــ بعض لوگوں نے یہ گمان کر لیا کہ ناطق و فصیح اور سیف و صارم جیسے الفاظ بھی الفاظ مترادفہ سے ہیں کیونکہ وہ ذات واحدہ پر صادق آتے ہیں اور یہ غلط ہے کیونکہ ترادف اتحاد فی المفہوم کا نام ہے نہ کہ اتحاد فی الذات کا ۔ ہاں اتحاد فی الذات ۔ اتحاد فی المفہوم کے لوازم سے ہے عکس کے بغیر ۔

تشریح : ــــ قولہ ومن الناس :۔ یہ جواب ہے اس اعتراض کا کہ مترادف کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ۔ کیونکہ ناطق اور فصیح جیسے الفاظ ذات واحدہ پر صادق آتے ہیں اسی طرح سیف و صارم جیسے الفاظ بھی ذات واحدہ پر صادق آتے ہیں پس وہ الفاظ مترادفہ ہوئے جب کہ ان کو الفاظ مترادفہ نہیں کہا جاتا ہے جواب یہ کہ الفاظ مترادفہ ہونے کے لئے مفہوم میں اتحاد ضروری ہے اور یہاں پر مفہوم [illegible] کہ ناطق صاحب مبدا ادراک معقولات کو کہا جاتا ہے اور فصیح وہ آدمی ہے جو صحیح کلام کرتا ہو ظاہر ہے دونوں کا مفہوم الگ الگ ہے اگرچہ مصداق و ذات دونوں کا ایک ہے اسی طرح سیف کا معنی ہے تلوار اور صارم کا معنی ہے خوب کاٹنے والا ۔ ظاہر ہے ان دونوں کا معنی بھی جدا جدا ہے اگرچہ مصداق و ذات دونوں کا ایک ہے جب کہ ترادف کے لئے مفہوم میں اتحاد ضروری ہے ، ذات میں نہیں ۔

قولہ نعم الاتحاد :۔ یہ ظن مذکور کے مثال کی طرف اشارہ ہے کہ اتحاد کی دو صورتیں ہیں ایک اتحاد فی الذات اور دوسری اتحاد فی المفہوم ۔ اتحاد فی الذات یہ ہے کہ شئی اگرچہ دو ہوں لیکن ذات و مصداق دونوں کا ایک ہو مثلاً اسد ولیث کہ دونوں کا معنی شیر ہے ۔

اتحاد فی الذات ، اتحاد فی المفہوم کے لوازم سے ہے یعنی اگر اتحاد فی المفہوم ہو تو اتحاد فی الذات بھی ہو گا جیسا کہ مثال مذکور میں لیکن اگر اتحاد فی الذات ہو تو ضروری نہیں کہ اتحاد فی المفہوم بھی ہو مثلاً اگر زید قاری ہو اور حافظ بھی تو مصداق زید ایک ہے لیکن قاری و حافظ دونوں کا مفہوم ایک نہیں پس اتحاد فی المفہوم عام ہوا اور اتحاد فی الذات خاص لہذا دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوئی خلاصہ یہ کہ ترادف میں جو اتحاد ہے اس سے مراد اتحاد فی المفہوم ہے اور مذکورہ مثالوں

میں جو اتحاد ہے وہ اتحاد فی الذات ہے پس وہ الفاظ مترادفہ نہیں بلکہ الفاظ متباینہ ہیں کیونکہ دونوں کا مفہوم ایک دوسرے کا غیر ہے۔ بعض لوگوں نے الفاظ مترادفہ کا انکار کیا ہے کہ الفاظ کی وضع ضرورت کی وجہ سے ہے اور جب ایک لفظ سے معنیٰ حاصل ہوجاتا ہے تو دوسرے لفظ کی ضرورت نہ رہی وغیرہ

قال واما المرکب فھو اما تام وھو الذی یصح السکوت علیہ او غیر تام والتام ان احتمل الصدق والکذب فھو الخبر والقضیۃ وان لم یحتمل فھو الانشاء فان دل علی طلب الفعل دلالۃ اولیۃ ای وضعیۃ فھو مع الاستعلاء امر کقولنا اضرب انت ومع الخضوع سوال ودعاء ومع التساوی التماس وان لم یدل فھو التنبیہ ویندرج فیہ التمنی والترجی والتعجب والقسم والنداء واما غیر التام فھو اما تقییدی کالحیوان الناطق واما غیر تقییدی کالمرکب من اسم واداۃ او کلمۃ واداۃ

ترجمہ: ـــــــ مصنف نے فرمایا کہ مرکب یا تو تام ہے اور وہ وہ ہے جس پر سکوت وخاموشی صحیح ہو یا غیر تام ہے اور مرکب تام اگر صدق وکذب کا احتمال رکھے تو وہ خبر وقضیہ ہے اور اگر احتمال نہ رکھے تو وہ انشاء ہے پس اگر طلب فعل پر دلالت اولیہ یعنی وضعیہ ہو تو وہ استعلاء کے ساتھ امر ہے چنانچہ ہمارا قول ہے اضرب انت اور خضوع کے ساتھ ہے تو سوال ودعا ہے اور تساوی کے ساتھ ہے تو التماس ہے اور اگر دلالت نہ کرے تو وہ تنبیہ ہے جس میں تمنی وترجی وتعجب وقسم وندا داخل ہیں اور یا غیر تام ہے تو وہ آیا تقییدی ہے جیسے حیوانِ ناطق اور یا غیر تقییدی ہے جیسے وہ جو مرکب ہے اسم وادات یا کلمہ وادات سے۔

تشریح: ـــــــ بیانہ واما المرکب: ۔ ماقبل میں گذرا کہ لفظ جو بالمطابقۃ دلالت کرے اس کی دو قسمیں ہیں مفرد و مرکب۔ مفرد کی تین قسمیں ہیں (۱) اسم۔ (۲) کلمہ (۳) اداۃ اور مرکب کی دو قسمیں ہیں (۱) تام اور (۲) غیر تام۔ تام کو خبر وقضیہ کہا جاتا ہے اور غیر تام کی دو قسمیں ہیں (۱) تقییدی (۲) غیر تقییدی۔ تفصیلات آگے مذکور ہیں البتہ اجمال

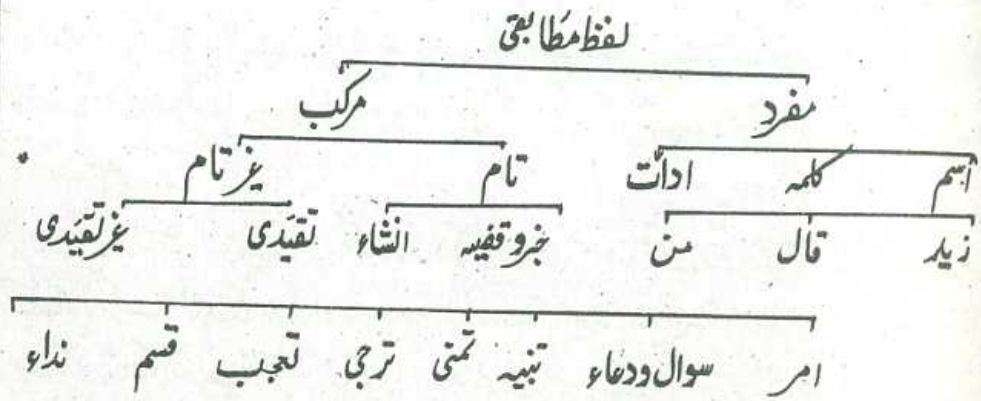
نقشہ ذیل میں دیکھیں۔

لفظ مطابقی

مفرد ـــ مرکب

اسم ـ کلمہ ـ اداۃ ـــ تام ـ غیر تام

زید ـ قال ـ من ـــ خبر وقضیہ ـ انشاء ـــ تقییدی ـ غیر تقییدی

امر ـ سوال ودعاء ـ تنبیہ ـ تمنی ـ ترجی ـ تعجب ـ قسم ـ نداء

اقول لما فرغ من المفرد واقسامہ شرع فی المرکب واقسامہ وھو اما تام او غیر تام لانہ اما ان یصح السکوت علیہ ای یفید المخاطب فائدۃ تامۃ ولا یکون مستتبعا للفظ آخر ینتظرہ المخاطب کما اذا قیل زید فیبقی المخاطب منتظرا الی ان یقال قائم او قاعد مثلا بخلاف ما اذا قیل زید قائم واما ان لا یصح السکوت علیہ فان صح السکوت علیہ فھو المرکب التام والا فھو المرکب الناقص وغیر تام

ترجمہ: ـــــــ میں کہتا ہوں کہ مصنف نے جب مفرد اور اس کے اقسام سے فارغ ہو چکے تو اب مرکب اور اس کے اقسام کے بیان کو شروع فرمایا کہ وہ آیا تام ہے یا غیر تام کیونکہ اس پر سکوت صحیح ہوگا یعنی مخاطب کو پورا فائدہ دے گا اور ایسے دوسرے لفظ کی طلب نہ کرے گا جس کا مخاطب کو انتظار ہے چنانچہ یہ کہا جائے گا کہ مخاطب یہ کہنے کا انتظار کرتا ہے مثلاً قائمٌ یا قاعدٌ برخلاف اس کے جب یہ کہا جائے زیدٌ قائمٌ اور یا اس پر سکوت صحیح نہ ہو تو اگر اس پر سکوت صحیح ہو تو وہ مرکب تام ہے۔ ورنہ مرکب ناقص وغیر تام ہے۔

تشریح ـــــــ قولہ لما فرغ: ۔ اس عبارت کو ماقبل کی عبارت سے ربط پیدا کیا گیا ہے کہ وہ لفظ جو بالمطابقۃ دلالت کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں مفرد و مرکب اور جب پہلی

قسم یعنی مفرد اور اس کے اقسام کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب اس کی دوسری قسم مرکب اور اس کے اقسام کی بحث کو بیان کیا جاتا ہے۔ یہ قضیہ شرطیہ لزومیہ عادیہ ہے اس ترتیب پر نظر کرتے ہوئے جس کا مصنف نے التزام کیا ہے اور مقصود اس سے یہ تنبیہ کرنا ہے کہ یہ دوسری بحث کی ابتداء ہے ما قبل کا تتمہ نہیں۔

قولہ[۲] ان یفید: ۔ مرکب کی دو قسمیں ہیں تام و ناقص۔ مرکب تام کی تعریف چونکہ وجودی ہے اور مرکب ناقص کی عدمی اور یہ عدمی وہ ہے جو تعریف وجودی پر عدم طاری ہوتا ہے اس لئے پہلے مرکب تام کی تعریف کو بیان کیا گیا اور یہ عبارت تفسیر ہے یصح السکوت علیہ کی لیکن اس تفسیر سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ مرکب تام وہ ہے جس سے جدید فائدہ حاصل ہو چنانچہ الارض تحتنا اور السماء فوقنا وغیرہ سے چونکہ جدید فائدہ ہوتا ہے کیونکہ ان کا معنی پہلے ہی سے حاصل ہے لہذا وہ مرکب تام نہ ہوگا اسی وجہ سے میر سید شریف جرجانی نے بھی اگرچہ مرکب تام و ناقص کی تعریف کو بیان کیا ہے لیکن برعکس یعنی اما ان لیفید المخاطب فائدۃ تامۃ ای یصح السکوت علیہ۔ اس تقدیر پر فائدہ تامہ کی تفسیر یصح السکوت علیہ ہو جائے گی اور یہ شبہ نہ ہوگا کہ فائدہ تامہ سے مراد جدید فائدہ ہے بلکہ وہ ہے جس پر سکوت صحیح ہو۔

قولہ[۳] ولا یکون: ۔ یصح السکوت چونکہ متن کی عبارت ہے اس لئے اس کی وضاحت کے لئے ایک تفسیر لیفید المخاطب سے بیان کی لیکن اس میں بھی قدرے ابہام تھا جس کی وضاحت کے لئے یہ دوسری تفسیر بیان کی گئی کہ سکوت متکلم کے صحیح ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ مرکب کسی دوسرے لفظ کا اس طرح مقتضی نہ ہو جیسے کہ محکوم علیہ مقتضی ہوتا ہے محکوم بہ کا اور محکوم بہ مقتضی ہوتا ہے محکوم علیہ کا یعنی مخاطب کو اس مرکب کے بعد ایسا انتظار نہ رہے جیسا کہ محکوم علیہ کے بعد محکوم بہ کا یا اس کے برعکس کا انتظار رہتا ہے۔

اس تفسیر سے وہ اعتراض بھی مندفع ہو گیا کہ ضرب زیدٌ مرکب تام ہونے سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ اس پر متکلم کا سکوت صحیح نہیں اس لئے کہ مخاطب کو اس کا انتظار باقی رہتا ہے کہ مضروب کون ہے؟ حاصل دفع یہ کہ انتظار یہاں پر کسی رکن کلام کا نہیں بلکہ امر زائد کا ہے جس

سے مرکب تام ہونے میں نقص لازم نہیں آتا ہے

قولہ[۴] کما اذا قیل: ۔ یہ انتظار مخاطب کی مثال ہے کہ جب صرف زیدٌ کہا جائے تو مخاطب کو اس امر کا انتظار باقی رہ جاتا ہے کہ وہ قاعد ہے یا جالس یا نائم یا حافظ یا قاری لیکن جب زیدٌ قائمٌ یا زیدٌ جالسٌ یا حافظٌ و قاریٌ کہا جائے تو انتظار ختم ہو جاتا ہے کیونکہ اس میں رکن کلام یعنی محکوم علیہ و محکوم بہ دونوں موجود ہیں۔

قولہ[۵] فان صح السکوت: ۔ یعنی جس کے لفظ کا جزء معنی مقصود کے جزء پر دلالت کرتا ہے اگر اس پر سکوت صحیح ہے جیسے اللّٰہُ موجودٌ۔ اَلعِلمُ نورٌ تو مرکب تام ہوتا ہے۔ وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ وہ فائدہ دینے میں تام و مکمل ہوتا ہے لیکن اگر اس پر سکوت صحیح نہ ہو جیسے رسولُ اللّٰہِ اور علمُ الشریعۃ میں تو مرکب ناقص ہے۔ اس کی بھی وجہ تسمیہ ظاہر ہے اس لئے کہ وہ فائدہ دینے میں ناقص و نامکمل ہے۔

وَالمرکبُ التامُ[۱] اِمّا اَن یحتملَ الصِّدقَ والکذبَ فھوَ الخبرُ والقضیۃُ اَو لا یحتملُ فھوَ الاِنشاءُ

ترجمہ: ـــــــ اور مرکب تام یا صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے تو وہ خبر و قضیہ ہے یا احتمال نہیں رکھتا ہے تو وہ انشاء ہے۔

تشریح: ـــــــ قولہ[۱] والمرکب التام: ۔ مرکب تام کی تعریف کے بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے کہ اگر وہ صدق و کذب کا احتمال رکھے تو وہ خبر و قضیہ ہے جیسے اَلعُلماءُ ورثۃُ الاَنبیاءِ اور اگر صدق و کذب کا احتمال نہ رکھے تو انشاء ہے جیسے فاقرءُوا ما تیسّر من القرآن۔ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق۔

اعتراض خبر کی اس تعریف میں دور لازم آتا ہے اس لئے کہ صدق کہتے ہیں خبر کا واقع

کے مطابق ہونا اور کذب کہتے ہیں خبر کا واقع کے مطابق نہ ہونا تو خبر کی تعریف چونکہ صدق وکذب پر موقوف ہے اور صدق وکذب کی تعریف بھی خبر پر موقوف ہے کہ وہ صدق وکذب کی تعریف کا جزء ہے اسی کو دَور کہا جاتا ہے جو محال ہے۔ اور جو تعریف محال کو مستلزم ہو وہ خود محال و باطل ہوتی ہے۔ جواب صدق وکذب جو خبر کی تعریف کا جزء ہیں وہ بدیہی و مشہور ہیں جن سے ہر کوئی واقف ہے پس وہ تعریف کا محتاج نہیں۔ تو خبر پر موقوف ہونا لازم آئے کیونکہ تعریف نظری کی ہوتی ہے البتہ بدیہی کے لئے تنبیہ کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس وجہ سے کچھ لوگوں نے صدق وکذب کا معنیٰ مذکور کے علاوہ یہ بیان کیا ہے کہ نسبت ایقاعیہ یا انتزاعیہ کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہے اور ان کا واقع کے مطابق نہ ہونا کذب ہے یا یہ کہ حکایت کا محکی عنہ کے مطابق ہونا صدق ہے اور ان کا واقع کے مطابق نہ ہونا کذب ہے۔

فَاِنْ[1] قِيلَ الْخَبَرُ اِمَّا اَنْ يَكُونَ مُطَابِقًا لِلْوَاقِعِ اَوْلَا فَاِنْ كَانَ مُطَابِقًا لِلْوَاقِعِ لَمْ يَحْتَمِلَ الْكِذْبَ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ مُطَابِقًا لَمْ يَحْتَمِلَ الصِّدْقَ فَلَا خَبَرَ دَاخِلٌ فِى الْحَدِّ فَقَدْ يُجَابُ[2] عَنْهُ بِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْوَاوِ الْوَاصِلَةِ اَوِ الْفَاصِلَةِ بِمَعْنَى اَنَّ الْخَبَرَ هُوَ الَّذِى يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ فَكُلُّ خَبَرٍ صَادِقٍ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَكُلُّ خَبَرٍ كَاذِبٍ يَحْتَمِلُ الْكِذْبَ فَجَمِيعُ الْاَخْبَارِ دَاخِلَةٌ فِى الْحَدِّ

ترجمہ: ـــــ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ مرکب تام آیا واقع کے مطابق ہے یا نہیں اگر واقع کے مطابق ہے تو کذب کا احتمال نہیں رکھے گا اور اگر واقع کے مطابق نہیں تو صدق کا احتمال نہیں رکھے گا پس کوئی خبر نہیں جو تعریف میں داخل ہو تو اس کا جواب بایں طور دیا جاتا ہے کہ تعریف میں واؤ واصلہ سے مراد او فاصلہ ہے معنی یہ ہے کہ خبر وہ ہے جو صدق یا کذب کا احتمال رکھے پس ہر خبر صادق، صدق کا احتمال رکھے گی اور ہر خبر کاذب کذب کا احتمال رکھے گی لہذا تمام خبریں تعریف میں داخل ہو جائیں گی۔

تشریح: ـــــ قولہ[1] فان قیل: ۔ یہ اعتراض شارح کی طرف سے خبر کی تعریف مذکور پر ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہے یا نہیں اگر واقع کے مطابق ہے تو کذب کا احتمال نہ رکھے گی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی ضد ہے اور اگر واقع کے مطابق نہیں تو صدق کا احتمال نہ رکھے گی کیونکہ یہ بھی اس کی ضد ہے اور دو ضدوں میں سے ایک جب کسی چیز پر صادق آئے تو دوسرا اس پر قطعاً صادق نہ آئے گا۔

قولہ[2] فقد یجاب عنہ: ۔ یہ جواب جو اعتراض مذکور کا بعض لوگوں نے دیا ہے اس سے قبل یہ تمہید بیان کی جاتی ہے کہ حروف عاطفہ میں ایک حرف واؤ ہے اور دوسرا اوْ۔ اول دو چیزوں کے درمیان فصل وجدائی کرنے کے لئے آتا ہے دوم دو چیزوں کو وصل اور ملانے کے لئے آتا ہے چنانچہ قرأ زیدٌ وبکرٌ کا معنی ہوا کہ زید اور بکر دونوں نے پڑھا لیکن قرء زیدٌ او بکرٌ کا معنی ہوا کہ زید یا بکر میں سے کسی ایک نے پڑھا تو بتقدیر اول وصل متصور ہوتا ہے یعنی فعل قرأت میں زید وبکر دونوں شریک ہیں لیکن بتقدیر دوم فصل متصور ہوتا ہے یعنی فعل قرأت سے صرف زید متصف ہے یا صرف بکر۔ جواب کا خلاصہ یہ کہ خبر کی تعریف میں صدق وکذب کے درمیان جو واوٗ مذکور ہے وہ بمعنی اوَ ہے اور اوُ چونکہ دو چیزوں کے درمیان فصل وجدائی کے لئے آتی ہے لہذا معنی یہ ہوا کہ خبر وہ ہے جو صدق یا کذب کا احتمال رکھے یعنی خبر یا تو صادق ہوگی یا کاذب پس جو خبر صادق ہوگی وہ صدق کا احتمال رکھے گی اور جو خبر کاذب ہوگی وہ کذب کا احتمال رکھے گی یہ بلاشبہ درست ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ وہ خبر ہے جو صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھے تو درست نہیں کہ جو خبر صدق کا احتمال رکھے گی وہ کذب کا نہیں اور جو خبر کذب کا احتمال رکھے گی وہ صدق کا نہیں۔

وَهٰذَا[1] الْجَوَابُ غَيْرُ مَرْضِيٍّ لِاَنَّ الْاِحْتِمَالَ لَا مَعْنٰى لَهٗ حِ بَلْ يَجِبُ اَنْ يُقَالَ مَا صَدَقَ اَوْ كَذَبَ وَالْحَقُّ[2] فِى الْجَوَابِ اَنَّ الْمُرَادَ اِحْتِمَالُ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ بِمُجَرَّدِ النَّظَرِ اِلٰى مَفْهُوْمِ الْخَبَرِ وَلَا شَكَّ اَنَّ قَوْلَنَا السَّمَاءُ فَوْقَنَا اِذَا جَرَّدْنَا النَّظَرَ اِلٰى مَفْهُوْمِ اللَّفْظِ وَلَمْ نَعْتَبِرِ الْخَارِجَ اِحْتَمَلَ عِنْدَ الْعَقْلِ الْكِذْبَ وَ قَوْلَنَا اِجْتِمَاعُ النَّقِيْضَيْنِ مَوْجُوْدٌ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ بِمُجَرَّدِ النَّظَرِ اِلٰى مَفْهُوْمِهٖ فَحَصَلَ التَّقْسِيْمُ

اَنَّ المرکبَ التامَّ اِنْ اِحتملَ الصِّدقَ والکذبَ بحسبِ مَفهومِهٖ فهوَ الخبرُ وَاِلّاَ فهوَ الانشاءُ

ترجمہ :۔ ـــــــ اور یہ جواب ناپسندیدہ ہے اس لئے کہ اس وقت احتمال کا کوئی معنیٰ ہی نہیں بلکہ یہ کہنا ضروری ہے کہ جو صادق یا کاذب ہو اور جواب تحقیقی یہ ہے کہ احتمال صدق وکذب سے مراد یہ ہے کہ محض مفہوم خبر کے لحاظ سے ہو اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارا قول السماء فوقنا جب کہ ہم صرف مفہوم لفظ کی طرف نظر کریں اور خارج کا اعتبار نہ کریں عقل کے نزدیک کذب کا احتمال رکھتا ہے ۔ اور ہمارا قول اجتماعُ النقیضین موجودٌ صدق کا احتمال رکھتا ہے اپنے مفہوم کے لحاظ سے تو وہ خبر ہے ورنہ انشاء ہے ۔

تشریح : ـــــــ قولہ۱ وَھٰذا الجَوابُ :۔ جواب مذکور چونکہ ضعیف ہے جیسا کہ قد یجابُ کلمہ تمریض سے مستفاد ہے اسلئے اس عبارت سے اس کو رد کیا جاتا ہے کہ یہ جواب ناپسندیدہ ہے کیونکہ خبر جب صادق ہو گی یا کاذب تو احتمال کا ذکر کوئی معنیٰ نہیں رکھے گا اس لئے کہ احتمال شک وارتیاب پر دال ہے بلکہ یہ کہنا ضروری ہے کہ خبر وہ ہے جو صادق یا کاذب ہو ۔

غیر مرضی کہا گیا ۔ غیر صحیح اس لئے نہیں کہ لفظ احتمال مستدرک وزائد ہے جس کا حذف ضروری ہے اور تعریف کا لفظ زائد پر مشتمل ہونا اس کی صحت کے منافی نہیں۔ اسی وجہ سے آگے والحقُّ فی الجواب کہا گیا ہے والصحیحُ فی الجواب نہیں ۔

قولہ۲ والحق فی الجواب :۔ یعنی عمدہ اور پسندیدہ جواب یہ کہ احتمال صدق وکذب سے مراد یہ ہے کہ محض مفہوم خبر کے لحاظ سے ہو چنانچہ السَّماءُ فوقنا والارض تحتنا اگرچہ خارج کے اعتبار سے صادق ہیں لیکن مفہوم خبر کے لحاظ سے صدق کے علاوہ کذب کا بھی احتمال رکھتے ہیں اسی طرح اجتماعُ النقیضین موجودٌ اور ارتفاعُ النقیضینِ موجودٌ اگرچہ خارج کے اعتبار سے کاذب ہیں لیکن مفہوم خبر کے لحاظ سے کذب کے علاوہ صدق کا بھی احتمال رکھتے ہیں ۔ خلاصہ یہ کہ مرکب تام کی دو قسمیں خبر وانشاء مفہوم وماہیت کے اعتبار سے ہیں کہ اگر ان کی ماہیت ومفہوم صدق وکذب کا احتمال رکھے تو خبر وقضیہ ہے ورنہ انشاء ہے ۔

وَھُوَ اِمّا اَنْ یَدُلَّ عَلٰی طَلَبِ الفِعْلِ دلالۃً وَضْعِیۃً اَوْلَا یدلَّ فَاِنْ دلَّ علٰی طلبِ الفِعْلِ دلالۃً وَضعیۃً فَاِمّا اَنْ یقارِنَ الاِستعلاءَ اَوْ یُقارِنَ التساوِی اَوْ یقارِنَ الخضوعَ فَاِنْ قارنَ الاستعلاءَ فهوَ امرٌ وَاِنْ قارنَ التساوِی فهوَ التماسٌ وَاِنْ قارنَ الخضوعَ فهوَ سوالٌ ودعاءٌ

ترجمہ :۔ ـــــــ اور وہ یا تو دلالت کرے گا طلب فعل پر دلالتِ وضعیہ یا دلالت نہیں کرے گا ۔ اگر دلالت کرے طلب فعل پر دلالتِ وضعی تو آیا مقارن ہو گا استعلاء کے ساتھ یا تساوی کے ساتھ یا خضوع کے ساتھ پس اگر مقارن ہو استعلاء کے ساتھ تو وہ امر ہے اور اگر مقارن ہو تساوی کے ساتھ تو وہ التماس ہے اور اگر مقارن ہو خضوع کے ساتھ تو وہ سوال ودعاء ہے ۔

تشریح : ـــــــ قولہ۱ وھو اما ۔ یہ تقسیم ہے انشاء کی کیونکہ ھو ضمیر کا مرجع انشاء ہے جو ماقبل میں گذرا کہ وہ مرکب تام ہے جو صدق وکذب کا احتمال نہ رکھے یعنی وہ جو کسی واقعہ کی حکایت نہ کرے بلکہ سرے سے کوئی نئی بات پیدا کرے اسی وجہ سے اس کو انشاء کہا جاتا ہے ۔ کہ اس کا معنیٰ ہے پیدا کرنا چنانچہ ائتِ بالماءِ واقرءِ والصلوٰۃ وغیرہ کسی واقعہ کی حکایت نہیں کرتا بلکہ سرے سے پانی کی طلب اور نماز پڑھنے کا حکم پیدا کرتا ہے ۔ مصنف نے انشاء کی چار قسمیں بیان کی ہیں ۔ امر ، دعا التماس ۔ تنبیہ ۔ اور تنبیہ میں انہوں نے یہ پانچ قسمیں داخل فرمائی ہیں ۔ تمنی ۔ ترجی ۔ ندا ۔ تعجب قسم اور دو قسم نہی واستفہام سے متعلق سکوت اختیار کیا ہے ۔ شرح میں ان سے متعلق تفاصیل سے بیان کیا جائیگا البتہ ان چاروں قسموں کی دلیل حصر یہ کہ انشاء آیا طلب فعل پر وضعی طور پر دلالت کرتا ہے یا نہیں اگر دلالت کرتا ہے تو اس کی تین صورتیں ہیں آیا استعلاء کے طور پر ہے یا تساوی یا خضوع کے طور پر اگر استعلاء کے طور پر ہے تو امر ہے چنانچہ استاذ شاگرد سے کہے اقرءِ الکتاب اور اگر تساوی کے طور پر ہے تو التماس ہے چنانچہ ایک دوسرے دوست سے کہے اجلس معنا اور اگر خضوع کے طور پر ہے تو سوال ودعا ہے ۔ چنانچہ بندہ رب تعالیٰ سے عرض کرے ۔ ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃً وفی الاخرۃِ حسنۃً وقنا عذابَ النار ۔ اور اگر انشاء طلب فعل پر وضعی طور پر دلالت نہ کرے تو تنبیہ ہے اس میں تمنی ۔ وترجی ۔ وندا وتعجب وقسم بھی داخل ہیں ۔ نقشہ ذیلے

میں دیکھئے ۔

انشاء

دلالتِ وضعی: امر، التماس، سوال ودعا

دلالت غیر وضعی — تنبیہ: تمنی، ترجی، ندا، تعجب، قسم

قولہ[2] وضعیۃ :۔ متن میں وضعیہ کے ساتھ اولیہ بھی مذکور ہے لیکن شرح میں اس کو ترک کیا اس امر پر تنبیہ کے لئے کہ اس تقسیم میں اس کا کوئی دخل نہیں اور متن میں جو اس کو بیان کیا گیا وہ عبارت قوم کی اتباع کی بناء پر اسی وجہ سے اولیہ کی تفسیر وضعیہ سے کی گئی کہ اس کی مراد واضح ہو جائے ۔

قولہ[3] الاستعلاء :۔ مصدر ہے باب استفعال کا جو ماخوذ ہے علو بمعنی رفعت وبلندی سے اور رفعت سے مراد واقعی نہیں بلکہ اظہار رفعت ہے یہی حال تساوی بمعنی برابری اور خضوع بمعنی فروتنی وعاجزی کے متکلم مخاطب کو برابر یا اس سے اپنے کو چھوٹا تصور کرے اگرچہ واقعۃً ایسا نہ ہو ۔

قولہ[4] امر :۔ امر والتماس ودعاء وسوال تینوں کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے کیونکہ امر بمعنی حکم وفرمان ہے اور متکلم جب فعل کی طلب بطور استعلاء کرتا ہے تو اس میں بھی حکم پایا جاتا ہے اور التماس ماخوذ ہے التمس الشیٔ من فلانٍ سے جو مانگنے اور طلب کرنے کے معنی میں آتا ہے اور ظاہر ہے یہ معنی بھی فعل کی طلب بطور تساوی میں موجود ہے اور دعاء یا سوال کا معنی ہے مدد طلب کرنا اور یہ معنی بھی فعل کی طلب بطور خضوع میں موجود ہے ۔

وَاِنَّمَا قُیِّدَ[1] الدَّلَالَۃُ بِالْوَضْعِ اِحْتِرَازًا عَنِ الْاِخْبَارِ الدَّالَّۃِ عَلٰی طَلَبِ الْفِعْلِ لَا بِالْوَضْعِ فَاِنَّ قَوْلَنَا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصَّلٰوۃُ اَوْ اُطْلُبُ مِنْکَ الْفِعْلَ دَالٌّ عَلٰی طَلَبِ الْفِعْلِ لٰکِنَّہٗ لَیْسَ بِمَوْضُوْعٍ لِطَلَبِ الْفِعْلِ بَلْ لِلْاِخْبَارِ عَنْ طَلَبِ الْفِعْلِ

ترجمہ: ــــــ اور دلالت کو وضع کے ساتھ ان اخبار سے احتراز کے لئے مقید کیا گیا جو طلب فعل پر وضع کے بغیر دال ہیں اس لئے کہ ہمارا قول کتب علیکم الصلوٰۃ یا اطلب منک الفعل طلب فعل پر دلالت کرتا ہے لیکن وہ طلبِ فعل کے لئے موضوع نہیں بلکہ وہ طلبِ فعل کی خبر دینے کے لئے موضوع ہے

تشریح: ــــــ قولہ[1] وانما قید :۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ماقبل میں دلالت کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ جواب یہ کہ دلالت کو وضع کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ ان اخبار سے احتراز کرنا ہے جو طلب فعل پر وضع کے بغیر دلالت کرتے ہیں چنانچہ ہمارا قول کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصَّلٰوۃُ کا معنیٰ ہے تم لوگوں پر نماز فرض کی گئی اور اُطْلُبُ مِنْکَ الْفِعْلَ کا معنیٰ ہے میں تم سے فعل طلب کرتا ہوں ۔ طلبِ فعل کے لئے موضوع نہیں البتہ طلب فعل کی خبر دینے کے لئے موضوع ہیں ۔ سوال یہاں پر کلام تقسیم انشاء میں ہے اور یہ جملہ خبریہ ہیں تو وہ مقسم میں داخل ہی نہیں تو اخراج کی ضرورت کیا؟ جواب ان خبروں سے احتراز کا مقصد مطلقاً احتراز نہیں بلکہ یہ ہے کہ جب ان خبروں کو مجازاً انشاء کے طور پر طلب فعل کے لئے استعمال کیا جائے تو ان پر امر کی تعریف صادق آجائے گی پس اس وجہ سے احتراز کی ضرورت پیش آئے گی لیکن یہ جواب صحیح نہیں اس لئے کہ ان خبروں کا انشاء میں داخل ہونا فرع ہے ان کے مرکب تام میں داخل ہونے کی اور مرکب تام قسم ہے دال بالمطابقۃ کی اور طلب فعل پر ان خبروں کی دلالت مطابقی نہیں بلکہ التزامی ہے پس یہ مقسم سے خارج ہوئیں لہذا احتراز کی ضرورت نہیں البتہ جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مقسم سے غفلت کی بناء پر چونکہ ان خبروں پر تعریف صادق آنے کا احتمال ہے اس لئے وضع کی قید صراحۃً بیان کی گئی تاکہ ظاہراً احتراز ہو جائے ۔

وَاِنْ لَّمْ[1] یَدُلَّ عَلٰی طَلَبِ الْفِعْلِ فَھُوَ تَنْبِیْہٌ لِاَنَّہٗ یُنَبِّہُ عَلٰی مَا فِیْ ضَمِیْرِ الْمُتَکَلِّمِ وَیَنْدَرِجُ[2] فِیْہِ التَّمَنِّیْ وَالتَّرَجِّیْ وَالنِّدَاءُ وَالْقَسَمُ

ترجمہ: ــــــ اور اگر انشاء طلب فعل پر دلالت نہ کرے تو وہ تنبیہ ہے کیونکہ وہ اس امر پر تنبیہ کرتا ہے جو متکلم کے دل میں ہوتا ہے اور اس قسم میں تمنی وترجی ونداء وتعجب وقسم داخل ہیں ۔

تشریح: ـــــــ قولہ[۱] وان یدل: ۔ انشاء کی دو صورتیں ہیں ایک وہ جو طلب فعل پر دلالت کرے دوسری وہ جو طلب فعل پر دلالت نہ کرے پہلی صورت کو جب مکمل کر چکے تو اب دوسری صورت کو بیان کیا جاتا ہے کہ انشاء اگر طلب فعل پر دلالت نہ کرے تو وہ تنبیہ ہے اس کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ وہ اس امر پر تنبیہ و مطلع کرتی ہے جو متکلم کے دل میں ہے ۔

قولہ[۲] یندرج فیہ ۔ انشاء کی قسم جو تنبیہ ہے اس میں تمنی ۔ و ترجی و ندا و تعجب و قسم بھی داخل ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس چیز پر تنبیہ کرتا ہے جو متکلم کے دل میں ہے چنانچہ لیت الکعبۃ اعیاننا میں حرف لیت اس امر پر تنبیہ کرتا ہے کہ متکلم کی یہ خواہش ہے کہ کعبہ اس کی نگاہ کے روبرو ہو ۔

وَلِقَائِلٍ[۱] اَنْ یَّقُوْلَ الْاِسْتِفْهَامُ وَ النَّهْیُ خَارِجَانِ عَنِ الْقِسْمَةِ اَمَّا الْاِسْتِفْهَامُ فَلِاَنَّهٗ لَا یَلِیْقُ جَعْلُهٗ مِنَ التَّنْبِیْهِ لِاَنَّهٗ اِسْتِعْلَامُ مَا فِیْ ضَمِیْرِ الْمُخَاطَبِ لَا تَنْبِیْهُ مَا فِیْ ضَمِیْرِ الْمُتَکَلِّمِ وَاَمَّا النَّهْیُ فَلِعَدَمِ دُخُوْلِهٖ تَحْتَ الْاَمْرِ لِاَنَّهٗ دَالٌّ عَلٰی طَلَبِ التَّرْکِ لَا عَلٰی طَلَبِ الْفِعْلِ لٰکِنَّ الْمُصَنِّفَ اَدْرَجَ الْاِسْتِفْهَامَ تَحْتَ التَّنْبِیْهِ وَلَمْ[۲] یَعْتَبِرِ الْمُنَاسَبَةَ اللُّغَوِیَّةَ وَالنَّهْیَ تَحْتَ الْاَمْرِ بِنَاءً عَلٰی اَنَّ التَّرْکَ وَهُوَ کَفُّ النَّفْسِ[۳] لَا عَدَمُ الْفِعْلِ عَمَّا مِنْ شَاْنِهٖ اَنْ یَّکُوْنَ فِعْلًا وَلَوْ اَرَدْنَا[۴] اِیْرَادَهُمَا فِی الْقِسْمَةِ قُلْتُ الْاِنْشَاءُ اِمَّا اَنْ لَّا یَدُلَّ عَلٰی طَلَبِ شَیْءٍ بِالْوَضْعِ فَهُوَ التَّنْبِیْهُ اَوْ یَدُلُّ فَلَا یَخْلُوْ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ الْمَطْلُوْبُ الْفَهْمَ فَهُوَ الْاِسْتِفْهَامُ اَوْ غَیْرُهٗ فَاِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ مَعَ الْاِسْتِعْلَاءِ فَهُوَ اَمْرٌ اِنْ کَانَ الْمَطْلُوْبُ الْفِعْلَ وَنَهْیٌ اِنْ کَانَ الْمَطْلُوْبُ التَّرْکَ اَیْ عَدَمَ الْفِعْلِ اَوْ یَکُوْنَ مَعَ التَّسَاوِیْ فَهُوَ الْتِمَاسٌ اَوْ مَعَ الْخُضُوْعِ فَهُوَ السُّؤَالُ

ترجمہ: ـــــــ اور کہنے والے کے لئے یہ کہنے کا حق ہے کہ استفہام اور نہی دونوں تقسیم سے خارج ہیں استفہام تو اس لئے کہ اس کو تنبیہ کی قسم سے قرار دینا مناسب نہیں کیونکہ وہ مخاطب کے مافی الضمیر کو معلوم کرتا ہے نہ کہ متکلم کے مافی الضمیر پر تنبیہ اور نہی اس لئے کہ وہ تحت الامر داخل نہیں ۔ کیونکہ نہی طلب

ترک پر دال ہوتی ہے ۔ نہ کہ طلب فعل پر لیکن مصنف نے استفہام کو تنبیہ کے تحت داخل کیا ہے اور مناسبت لغویہ کا اعتبار نہیں کیا ہے اور نہی کو امر کے تحت اس بناء پر داخل کیا ہے ترک وہ کف نفس ہے نہ کہ فعل کا عدم اس سے جس کی شان فعل ہونا ہے اور اگر ہم ان کو تقسیم میں داخل کرنا چاہیں تو یوں کہیں گے کہ انشا یا تو بالوضع دلالت نہ کریگا کسی شئی کی طلب پر یا دلالت کرے گا دو حال سے خالی نہیں یا تو مطلوب فہم ہے اور وہ استفہام ہے یا اس کا غیر ہے پس یا تو استعلاء کے ساتھ ہے تو وہ امر ہے اگر مطلوب فعل ہے اور نہی ہے اگر مطلوب ترک یعنی عدم فعل ہے یا تساوی کے ساتھ ہے تو وہ التماس ہے یا خضوع کے ساتھ ہے تو وہ سوال ہے ۔

تشریح ـــــــ قولہ[۱] ولقائل: ۔ مصنف نے جو انشاء کی تقسیم بیان کیا ہے اس پر جو اشکال پیدا ہوتا ہے شارح اس عبارت سے اس کو نقل کر کے اپنی طرف سے اس کا جواب دیتے ہیں وہ اشکال یہ کہ استفہام اور نہی دونوں انشاء سے خارج ہیں اس لئے کہ استفہام کا امر و التماس و دعاء میں داخل نہ ہونا تو ظاہر ہے لیکن تنبیہ میں اس لئے داخل نہیں ہو سکتا کہ استفہام سے مخاطب کے مافی الضمیر کو دریافت کرنا ہوتا ہے اور تنبیہ میں اس کا برعکس ہے کہ اس سے متکلم کے مافی الضمیر کو ظاہر و متنبہ کرنا ہوتا ہے لہٰذا دونوں میں دو اعتبار سے فرق ہوا ایک متکلم و مخاطب کے اعتبار سے اور دوسرا استفہام میں طلب و دریافت اور تنبیہ میں ظاہر و متنبہ کرنے کے اعتبار سے جب کہ مصنف نے استفہام کو تنبیہ میں داخل کیا ہے ۔ اسی طرح نہی کا ان اقسام میں داخل نہ ہونا ظاہر ہے اور امر میں بھی وہ داخل نہیں ہو سکتی کیونکہ امر کی وضع طلب فعل کے لئے ہوتی ہے اور نہی کی وضع طلب ترک کے لئے حالانکہ مصنف نے نہی کو امر کے تحت داخل کیا ہے ۔ اس طور پر کہ نہی سے مطلوب فعل سے کف نفس ہے اور کف نفس بھی فعل ہے اور امر سے بھی مطلوب فعل ہے ۔

قولہ[۲] لم یعتبر المناسبۃ: ۔ یعنی مصنف نے مناسبت لغویہ کا اعتبار نہیں کیا البتہ جمہور نے اس کا اعتبار کیا ہے لیکن وہ بہت سی قسموں میں پوری نہیں اتر پائیں چنانچہ نداء میں متکلم کے مافی الضمیر پر تنبیہ مقصود نہیں بلکہ مخاطب کو متوجہ کرنا ہوتا ہے اسی طرح قسم میں بھی مقصود متکلم کے مافی الضمیر پر تنبیہ نہیں بلکہ ذہن مخاطب میں جواب قسم کی طرف و رغلانہ مقصود ہوتا ہے ۔ اسی وجہ

سے تقلیل اقسام کے پیشِ نظر مصنف نے استفہام کو تنبیہ کے تحت داخل کر دیا ہے اور لغوی مناسبت کا کوئی لحاظ نہیں کیا ہے۔

قولہ[۳] ھو کف النفس:۔ نہی سے متعلق متکلمین کی دو جماعت ہیں ایک جماعت یہ کہ نہی سے مطلوب کف نفس ہے۔ عدم فعل نہیں جیسا کہ وہ متبادر ہے کیونکہ عدم فعل مستمر من الازل ہوتا ہے جو بندہ کی قدرت و اختیار سے بالاتر ہے اور نہ اس کے حاصل کرنے سے حاصل ہو سکتا ہے جب کہ جو فعل اختیاری ہوتا ہے وہ بندہ کے حاصل کرنے سے حاصل ہونا ضروری ہے کیونکہ تکلیف ما لایطاق محال ہے اسی وجہ سے نہی سے کف نفس عن الفعل مراد لیا گیا پس اس اعتبار سے نہی مشارک امر ہو جائے گا بایں طور کہ دونوں سے مطلوب فعل ہے۔ البتہ نہی سے مطلوب ایک فعل مخصوص یعنی کف نفس ہے اس تقدیر پر نہی امر کے تحت داخل ہو جائے گا بایں طور کہ امر کی تعریف طلب امر میں غیر کف کی قید کا لحاظ کر لیا جائے دوسری جماعت کا خیال ہے کہ نہی سے مطلوب عدم فعل ہے اور وہ فعل اختیاری ہے کہ بندہ کو اختیار ہے کہ فعل کو کرے اور یہ بھی اختیار ہے کہ نہ کرے اس اعتبار سے کہ فعل کو نہ کیا جائے اس کا استمرار زائل ہو جائے گا اور اس اعتبار سے کہ کیا جائے اس کا استمرار برقرار رہے گا۔

قولہ[۴] ولو اوردنا:۔ یہ جواب ہے اشکالِ مذکور کا کہ استفہام اور نہی کو انشاء کی تقسیم میں داخل کیا جائے تو اس کی تقریر طلب کو عام کر کے یوں بیان کی جائے گی کہ انشاء آیا کسی شئی کی طلب پر وضعاً دلالت کرتا ہے یا نہیں اگر دلالت نہیں کرتا ہے تو تنبیہ ہے اور اگر دلالت کرتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔ آیا مطلوب فہم ہوگا یا اس کا غیر اگر مطلوب فہم ہے تو استفہام ہے اور اگر فہم نہیں تو دو حال سے خالی نہیں۔ استعلاء کے ساتھ ہے یا نہیں اگر استعلاء کے ساتھ ہے تو امر ہے اگر مطلوب فعل ہو اور نہی ہے اگر مطلوب عدم فعل ہو اور اگر استعلاء کے ساتھ نہیں۔ تساوی کے ساتھ ہوگا یا خضوع کے ساتھ اگر تساوی کے ساتھ ہے تو التماس ہے اور اگر خضوع کے ساتھ ہے تو سوال و دعا ہے۔ اس تقدیر پر چھ قسمیں برآمد ہوتی ہے لیکن مصنف نے جو تقسیم بیان کیا ہے اس میں صرف چار قسمیں برآمد ہوتی ہے۔

وَاَمَّا المرکبُ الغیرُ التَّامُ فَاِمَّا اَنْ یکون الجزءُ الثانی منہ قَیْدًا للاوّلِ وَھُوَ التقییدُ کالحَیوانِ الناطقِ اَوْ لا یکون وَھُوَ غیرُ التقییدیِّ کالمرکبِ مِنْ اِسْمٍ واَدَاۃٍ اَوْ کلمۃٍ واَدَاۃٍ

ترجمہ: ـــــ اور لیکن مرکبِ غیر تام سو اس کا جزء ثانی یا تو جزء اول کے لئے قید ہوگا اور وہ تقییدی ہے جیسے حیوان ناطق یا قید نہ ہوگا اور وہ غیر تقییدی ہے جیسے وہ اسم جو مرکب ہو اسم و ادات یا کلمہ و ادات سے۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] واما المرکب:۔ ماقبل میں یہ گذرا کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں ایک مرکب تام اور دوسری مرکبِ غیر تام جس کو مرکب ناقص بھی کہا جاتا ہے تو جب مرکب تام کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب مرکب ناقص کی بحث کو بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں ایک تقییدی اور دوسری غیر تقییدی۔ تقییدی وہ مرکب ہے جس کا جزء ثانی جزء اول کی قید ہو چنانچہ حیوانِ ناطق میں ناطق حیوان کے لئے قید ہے کہ حیوان عام ہے لیکن ناطق سے اس میں تخصیص پیدا ہو گئی ہے اس کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ اس میں ایک جزء دوسرے جزء کی قید ہوتا ہے مرکبِ تقییدی کی دو قسمیں ہیں ایک اضافی دوسری توصیفی۔ مرکبِ اضافی وہ ہے جس کا دوسرا جزء مضاف الیہ اور پہلا جزء مضاف ہو یعنی پہلا جزء دوسرے جزء کے بغیر نہ پایا جائے جیسے رسولُ اللّٰہ اور عالمُ الغیب وغیرہ۔ اور مرکب توصیفی وہ ہے جس کا دوسرا جزء صفت اور پہلا جزء موصوف ہو یعنی دوسرا جزء پہلے جزء کی کیفیت یا حالت بتائے جیسے رجلٌ عالمٌ۔

قولہ[۲] او لا یکون:۔ یعنی جزء ثانی اگر جزء اول کی قید نہ ہو تو مرکب تقییدی ہے وجہ تسمیہ ظاہر ہے اس لئے کہ اس میں کوئی جزء کسی دوسرے جزء کی قید نہیں ہوتا ہے جیسے فی الکعبۃ اور خمسۃ عشر میں کعبہ اور عشر لفظ فی اور خمسہ کی قید بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ سوال فی الکعبۃ میں جزء ثانی اول کی قید ہے اس لئے کہ لفظ فی مطلق ظرف کے لئے موضوع ہے اور مطلق کو جب کسی شئی کے ساتھ ملایا جائے تو مقید ہو جاتا ہے اور وہ شئی اس مطلق کی قید ہوتی ہے پس فی الکعبۃ میں لفظ فی مقید اور کعبہ اس کی قید ہونے کی وجہ سے مرکبِ تقییدی ہے۔ جواب لفظ فی ظرفیت جزئیہ کے لئے موضوع ہے مطلق ظرفیت کے

لئے نہیں اس لئے کہ لفظ فی حرف ہے اور حرف کا معنی بلا ضم کلمہ اُخری حاصل نہیں ہوتا ہے تو لفظ کعبہ سے پہلے فی کا معنی حاصل ہی نہیں ہے اس لئے کعبہ، فی کے لئے قید نہیں ہو سکتا کیونکہ قید کے لئے ضروری ہے مقید کا معنی پہلے سے حاصل ہو اور فی الکعبۃ میں فی کا معنی کعبہ سے پہلے حاصل نہیں البتہ اگر یوں کہا جائے خلفُ الکعبۃ تو کعبہ خلف کیلئے قید بن سکے گا۔ کیونکہ خلف کا معنی جو کہ مطلق ظرف ہے کعبہ سے پہلے حاصل ہے اس لئے کہ خلف اسم ہے اور اسم اپنے معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے۔ دوسرے کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔

قالَ الفَصلُ الثانی فی المعَانِی المفردۃ کل مفهومٍ فهو جزئیٌ اِنْ منع نفسُ تصوّرہٖ من وقوعِ الشرکۃِ فیہِ وکلیٌّ اِنْ لَمْ یمنعْ واللفظُ الدالُ علیهما یسمّٰی کلیاً وجزئیاً بالعرضِ

ترجمہ: ـــــ مصنف نے فرمایا کہ فصل ثانی معانی مفردہ میں ہے۔ ہر مفہوم جزئی ہے اگر اس کا نفس تصور اس میں وقوع شرکت سے مانع ہو اور کلی ہے اگر مانع نہ ہو اور ان دونوں مفہوم پر دلالت کرنے والے لفظ کا نام کلی و جزئی بالعرض کہا جاتا ہے۔

تشریح: ـــــ بیانہٗ الفصل الثانی:۔ پہلا مقالہ جو مفردات کے بیان میں ہے اس میں چار فصلیں ہیں۔ پہلی فصل الفاظ کے بیان میں اور دوسری فصل معانی کے بیان میں اور تیسری فصل مباحث کلی و جزئی میں اور چوتھی فصل تعریفات کے بیان میں۔ پہلی فصل کے بیان سے جب فارغ ہو چکے تو اب دوسری دوسری فصل کو بیان کیا جاتا ہے کہ وہ معانی کے بیان میں ہے۔ چونکہ الفاظ دال ہیں اور معانی مدلول اس لئے دال کی بحث کے بعد معانی کی بحث کو بیان کیا گیا اور الفاظ جس طرح مفرد و مرکب ہوتے ہیں اسی طرح معانی بھی! فرق اتنا ہے کہ الفاظ کا مفرد و مرکب ہونا بالذات ہے اور معانی کا بالعرض یعنی مفرد و مرکب ہونا حقیقۃً الفاظ کی صفت ہے اور معانی کی بالعرض جیسا کہ گذرا۔ اور مفرد طبعی طور پر مرکب پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ مفرد جزء ہوتا ہے مرکب کا اور چونکہ جزء کا وجود کل کے وجود سے پہلے ہوتا ہے اس لئے پہلے معانی مفردہ کی بحث کو لایا گیا۔

بیانہٗ کل مفهوم:۔ فصل اول میں چونکہ الفاظ سے بحث تھی اس لئے فصل دوم میں معانی کہا گیا کہ الفاظ کے مناسب عنوان، معانی ہی ہے کلیات و مفہومات نہیں اور تقسیم میں مفہوم کا عنوان اس لئے مناسب ہے کہ کلی و جزئی معقولات ثانیہ سے ہیں کہ جن کا ظرف عروض ذہن ہوتا ہے نہ کہ خارج اور وجود فی الذہن کی طرف لفظ مفہوم ہی متبادر ہوتا ہے معنی نہیں۔

اَقولُ المعَانِی هِیَ الصورُ الذهنیۃُ مِنْ حیثُ اَنّها وُضِعَ بازائها الالفاظُ فانْ عُبّرَ عَنْها بالفاظٍ مفردۃٍ فهی المعَانِی المفردۃُ والّا فالمرکبۃُ والکلامُ ههنا انّما هُوَ فی المعَانِی المفردۃِ

ترجمہ: ـــــ میں کہتا ہوں کہ معانی وہ جو کہ صور ذہنیہ ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے مقابلہ میں الفاظ موضوع ہیں۔ تو اگر ان کی تعبیر الفاظ مفردہ سے کی جائے تو وہ معانی مفردہ ہیں ورنہ معانی مرکبہ ہیں اور یہاں گفتگو صرف معانی مفردہ میں ہے جیسا کہ عنقریب آپ پہچانیں گے۔

تشریح: ـــــ قولہٗ المعانی:۔ معانی جمع معنی بروزن مفعل ماخوذ ہے عنی یعنی بمعنی قصد سے وہ مصدر میمی بمعنی اسم مفعول ہے پس اس کا معنیٰ مقصود ہوا۔ یا وہ بروزن مرمیٰ اسم مفعول کا مخفف ہے۔ وہ اسم مکان نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا معنی مقصود ہوتا ہے نہ کہ مکان قصد۔ اسی وجہ سے تقدیر اول زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں اعلال کی ضرورت نہیں پڑتی۔ خلاصہ یہ کہ معنی لغت میں بمعنی مقصود ہے اور اصطلاح میں وہ ہے جو لفظ سے مستفاد ہو۔

خیال رہے کہ معنی و مقصود اور مفہوم و مدلول و مراد سب کا معنی ایک ہے لیکن ان کے درمیان اعتباری فرق بیان کیا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے کہ لفظ سے قصد کیا جاتا [illegible] وہ معنی و مقصود ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے سمجھا جاتا ہے مفہوم ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ اس پر دال ہے مدلول ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے ارادہ کیا جاتا ہے مراد ہے۔

قولہٗ من حیث:۔ اس قید سے یہ اشارہ ہے کہ دلالت لفظیہ عقلیہ، وطبعیہ علوم میں غیر معتبر

ہے یعنی جو معنی ان الفاظ سے مستفاد ہوں جو بذریعہ طبع یا عقل دال ہوں ان سے بحث نہ ہوگی بلکہ صرف اس معنی سے جو بذریعہ وضع دال ہو۔

قولہ[3] فان عبر عنہا: ۔ متن کی عبارت فی المعانی المفردۃ میں چونکہ افراد کو معنی کی صفت قرار دیا گیا ہے جس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ معنی مفرد سے مراد بسیط ہے یعنی وہ ہے جس کا جزء نہ ہو اس لئے اس عبارت سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ معنی مفرد سے مراد بسیط نہیں بلکہ وہ معنی ہے جس کی تعبیر لفظ مفرد سے کی جائے اور معنی مرکب سے مراد وہ معنی ہے جس کی تعبیر لفظ مرکب سے کی جائے ۔ یعنی معنی مفرد وہ ہے جو لفظ مفرد سے مستفاد ہو اور معنی مرکب وہ ہے جو لفظ مرکب سے مستفاد ہو بالفاظ دیگر معنی مرکب وہ ہے جس کا جزء لفظ کے جزء سے مستفاد ہو اور معنی مفرد وہ ہے کہ جس کا جزء لفظ کے جزء سے مستفاد نہ ہو پس افراد و ترکیب بالذات صفت ہیں الفاظ کی جیسا کہ خیال ہے اہل عربیہ کا اور معانی کو جوان کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے وہ بالتبع یعنی ان کو مفرد و مرکب بالتبع کہا جاتا ہے ۔

قولہ[4] والکلام ۔ معانی اگرچہ تعبیر کے لحاظ سے مفرد و مرکب دونوں ہوتے ہیں لیکن متن میں جو کہا گیا الفصلُ الثانی فی المعانی ۔ اس سے مراد صرف معانی مفردہ ہیں ۔ برخلاف وہ عنوان جو شروع کتاب میں ہے المقالۃُ الاولیٰ فی المفردات کہ وہ معانی مفردہ میں منحصر نہیں بلکہ مرکبات کو بھی شامل ہے کیونکہ مقالہ اولیٰ میں چار فصلیں ہیں ۔ جس میں سے چوتھی فصل تعریفات کے بیان میں ہے اور ظاہر ہے تعریفات میں اکثر ترکیب ہوتی ہے ۔ مقالہ اولیٰ میں جو مفردات کہا گیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جملہ نہ ہو لہٰذا اس تقدیر پر مرکب مفردات میں داخل ہو جائیگا اور یہاں فصل دوم میں جو مفرد کہا گیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ مرکب نہ ہو ۔

واضح ہو کہ لفظ مفرد اشتراک کے طور پر چند معنوں میں مستعمل ہوتا ہے (۱) مفرد سے مراد کبھی تثنیہ و جمع کا مقابل یعنی واحد ہوتا ہے (۲) کبھی مراد مضاف و شبہ مضاف کا مقابل ہوتا ہے (۳) کبھی مراد مقابل مرکب ہوتا ہے ناقص ہو یا تام چنانچہ کہا جاتا ہے غلامُ زیدٍ مفردٌ یعنی مرکب تام اور جملہ نہیں ۔

فکلُ[1] مفہومٍ وھوَ الحاصلُ[2] فی العقلِ امّا جزئیٌّ اَوْ کلّیٌّ لِاَنّہٗ[3] امّا اَنْ یکونَ نفسُ[4] تصوّرِہٖ ای[5] مِنْ حیثُ اَنّہٗ متصوَّرٌ مانعاً مِن وقوعِ الشرکۃِ فیہِ ای[6] مِن اشتراکہٖ بین کثیرینَ وصدقہٖ علیھا اَوْلا یکونَ فانْ[7] منعَ نفسُ تصوّرِہٖ عنِ الشرکۃِ فھوَ الجزئیُّ کھٰذا الانسانِ فانّ الھٰذیۃَ اذا حصلَ مفھومُھا عندَ العقلِ امتنعَ العقلُ بمجرّدِ تصوّرِہٖ عن صدقہٖ علیٰ امورٍ متعدّدۃٍ

ترجمہ: ــــــ پس ہر مفہوم اور وہ وہ ہے جو عقل میں حاصل ہو آیا جزئی ہے یا کلی کیونکہ یا تو اس کا نفس تصور یعنی بایں حیثیت کہ وہ متصور ہے مانع ہوگا اس میں شرکت کے وقوع سے یعنی کثیرین کے درمیان مشترک ہونے اور کثیرین پر اس کے صادق آنے سے یا مانع نہ ہوگا ۔ پس اگر مانع ہو اس کا نفس تصور شرکت سے تو وہ جزئی ہے جیسے ہذا الانسان کہ جب ہذیت کا مفہوم عقل میں حاصل ہو جائے تو عقل محض اس کے تصور کی وجہ سے امور متعددہ پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہے ۔

تشریح: ــــــ قولہ[1] فکل مفہوم ۔ مفہوم و معنی دونوں متحد بالذات ہیں اور مختلف بالاعتبار اس حیثیت سے کہ لفظ سے وہ سمجھا جاتا ہے مفہوم بولا جاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ لفظ سے قصد کیا جاتا ہے معنی بولا جاتا ہے ۔

قولہ[2] الحاصل: ۔ مفہوم کی یہ تعریف ہے کہ مفہوم وہ ہے جو عقل میں حاصل ہو اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بعض ایسی کلی ہے جو معلوم نہیں ہوتی ہے تو وہ عقل میں بھی حاصل نہ ہوگی لہٰذا وہ مفہوم نہ ہوگی جب کہ ہر کلی مفہوم ہوتی ہے ۔ دوسرا سوال یہ کہ جزئی، کلی کا قسیم نہیں ہو سکتی! کیونکہ وہ عقل میں حاصل نہیں ہوتی بلکہ حواس باطنہ سے حاصل ہوتی ہے ۔ جواب دونوں کا یہ کہ عقل میں حاصل ہونے سے مراد عام ہے کہ وہ عقل میں حاصل بالفعل ہو یا بالقوہ ۔ بالذات ہو یا بالواسطہ ۔ بالقوہ کی قید سے وہ کلی داخل ہو جائے گی جو اگرچہ معلوم نہیں لیکن معلوم ہو سکتی ہے اور بالواسطہ کی قید سے جزئی داخل ہو جائے گی کیونکہ وہ عقل میں حواس باطنہ کے واسطہ سے حاصل ہوتی ہے ۔

قولہ[3] لانہ اما: ۔ یہ دلیل ہے اس دعویٰ مذکور کی کہ مفہوم کی اولاً دو ہی قسمیں ہیں تین یا اس سے زائد نہیں خلاصہ دلیل یہ ہے کہ مفہوم جو ذہن میں حاصل ہے اس کے حصول فی الذہن کے

اعتبار سے شئی کا صدق اگر کثیرین پر عقلاً ممتنع ہو تو وہ جزئی ہے چنانچہ زید یا بکر جب ذہن میں حاصل ہو تو عقل کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہے اسی طرح ہذا الانسان یا ہذا النبی کے جب ہذایت کا مفہوم یعنی وہ تعین جو اشارہ سے مستفاد ہے ذہن میں حاصل ہو تو عقل اس کے کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہے لیکن اگر مانع نہ ہو یعنی بحیثیت مذکورہ شئی کا صدق کثیرین پر عقلاً ممتنع نہ ہو تو وہ مفہوم کلی ہے چنانچہ انسان یا فرس کہ جب اس کا مفہوم ذہن میں حاصل ہو تو عقل کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ کلی ہونا فرض اشتراک کا ممکن ہو جانا ہے اور جزئی ہونا فرض اشتراک کا محال ہو جانا ہے۔

قولہ؁ نفس تصورہ :۔ کلی وجزئی دونوں کی تعریف میں چونکہ لفظ تصور موجود ہے اس لئے اس سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ کلی وجزئی ہونا صور ذہنیہ کے عوارض سے ہے پس اس سے چونکہ یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ صور ذہنیہ میں سے اگر وہ امر ہو جو شرکت کو منع نہ کرے تو اس کی حقیقت خارجیہ بھی ایسی ہی ہوگی کیونکہ صور ذہنیہ حقائق خارجیہ کے مطابق ہوتی ہے پس واجب وغیرہ بھی خارج میں شرکت کو منع نہ کرے گا جب کہ وہ باطل ہے اس لئے لفظ نفس سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ صور ذہنیہ کا شرکت سے مانع ہونا اور مانع نہ ہونا اس کے نفس تصور کے اعتبار سے ہے ذات کے اعتبار سے نہیں لہذا واجب کا نفس تصور وہ ہے جو شرکت کو منع نہ کرے البتہ اس کی ذات شرکت کو بلاشبہ منع کرتی ہے

قولہ؁ ای من حیث انہ :۔ اس تفسیر سے یہ بتایا گیا ہے کہ متن کی عبارت ان منع نفس تصورہ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شرکت سے مانع تصور ہے جب کہ شرکت سے مانع تصور نہیں بلکہ نفس تصور ہے تصور تو منع تصور کے لئے شرط ہے اور یہاں تصور کی طرف جو منع کی نسبت کی گئی ہے بطور مجاز ہے

قولہ؁ ای من اشتراکہ :۔ یہ تفسیر ہے وقوع الشرکۃ فیہ کی جس سے یہ واضح کیا گیا ہے کہ اشتراکہ میں ضمیر کا مرجع مفہوم ہے اور شریک ہونے والا وہی مفہوم ہے اور جس کے ساتھ شریک ہو وہ اس کے افراد ہیں اور لفظ کثیرین جمع سالم ہے کثیر کی اور کثیر افراد ہیں وصدقہ علیہا میں واؤ برائے توضیح ہے یعنی مفہوم کا کثیرین میں شریک ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ مفہوم کثیر افراد پر صادق آئے لہذا صدقہ میں ضمیر کا مرجع مفہوم ہوا۔ اور علیہا میں ضمیر کا مرجع کثیرین ہے۔

قولہ؁ فان منع نفس :۔ تردید مذکور کے اس شق کو پہلے اس لئے بیان کیا گیا کہ وہ مثبت ہے جو مستحق تقدیم ہے اور اس لئے بھی کہ وہ جزئی کا بیان ہے اور جزئی کلی پر طبعاً مقدم ہوتی ہے کیونکہ جزئی فرد واحد معین پر دلالت کرتی ہے اور کلی افراد کثیرہ پر۔ حاصل کلام یہ کہ مفہوم کا نفس تصور اگر شرکت سے مانع ہو تو وہ جزئی ہے چنانچہ زید کا مفہوم جب عقل کے نزدیک حاصل ہو تو کثیرین پر اس کے صدق کا فرض کرنا محال ہے اسی طرح ہذا الانسان میں انسان کا مفہوم اگرچہ کثیرین پر صادق آتا ہے لیکن ہذیت کا مفہوم وہ تعین ہے جو اشارہ سے مستفاد ہے کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہے۔ تہذیب المنطق میں علامہ سعد الدین تفتازانی نے کلی وجزئی کی تعریف میں نفس تصور کے بجائے لفظ فرض لکھا ہے کہ جزئی وہ مفہوم ہے کہ جس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہو اور کلی وہ مفہوم ہے جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو۔ اور فرض ونفس تصور دونوں کا مآل ایک ہے اس لئے کہ جس طرح وہ کلیاں جن کی شرکت خارج میں محال ہے فرض بمعنی تجویز عقلی کی قید سے جزئی ہونے سے خارج ہو جاتی ہے اسی طرح نفس تصور کی قید سے بھی خارج ہو جاتی ہے چنانچہ واجب الوجود میں اگرچہ دلیل خارجی سے شرکت محال ہے لیکن جب اس کے نفس تصور کی طرف غور کیا جائے تو شرکت سے مانع نہیں اس لئے کہ اس کا نفس تصور ہی اگر شرکت سے مانع ہوتا تو اثبات وحدانیت کے لئے دلیل آخر کی ضرورت پیش نہ آتی اسی طرح کلیات فرضیہ مثلاً لاشئی ولاموجود وغیرہ میں اگرچہ خارج کے اعتبار سے شرکت محال ہے لیکن نفس تصور کے اعتبار سے محال نہیں لیکن فرض ونفس تصور میں اولی نفس تصور ہے اس لئے کہ اس تقدیر پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے البتہ لفظ فرض کہ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ مثلاً زید وبکر وغیرہ جزئی ہونے سے خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ کثیرین پر ان کے صدق کا فرض کرنا محال نہیں ہے اگرچہ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ فرض کے دو معنی ہیں ایک فرض محض اور دوسرا تجویز عقلی۔ فرض محض کا معنی ہے اگر ہوا ند یعنی اگر ہو سکے چنانچہ قضیہ شرطیہ کے مقدم میں ہوتا ہے مثلاً یوں کہا جائے کہ اگر زید وبکر وغیرہ کثیرین پر صادق ہو سکے تو کلی ہے اور تجویز عقلی وہ ہے جس کو عقل جائز سمجھے جس کا معنی ہے تواند بود یعنی ہو سکے اور تعریف میں فرض سے مراد تجویز عقلی ہے لہذا زید وبکر وغیرہ جزئی ہونے سے

سے خارج نہ ہوں گے کیونکہ عقل کثیرین پر ان کے صدق کو محال سمجھتی ہے اسی وجہ سے اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین ولاشئی وغیرہ کا اگرچہ نفس الامر میں ایک بھی فرد موجود نہیں لیکن چونکہ عقل ان کے صدق کو کثیرین پر جائز سمجھتی ہے اس لئے وہ جزئی نہیں بلکہ کلی ہیں ۔

وَاِنْ لَمْ یَمْنَعِ الشِّرْکَةَ مِنْ حَیْثُ اَنَّہٗ مُتَصَوَّرٌ فَھُوَ الْکُلِّیُّ کَالْاِنْسَانِ فَاِنَّ مَفْھُوْمَہٗ اِذَا حَصَلَ عِنْدَ الْعَقْلِ لَمْ یَمْنَعْ عَنْ صِدْقِہٖ وَقَدْ وَقَعَ فِیْ بَعْضِ النُّسَخِ نَفْسُ تَصَوُّرِ مَعْنَاہُ وَھُوَ سَھْوٌ وَاِلَّا کَانَ لِلْمَعْنٰی مَعْنًی لِاَنَّ الْمَفْھُوْمَ ھُوَ الْمَعْنٰی

ترجمہ : ــــــ اور اگر وہ مانع نہ ہو شرکت سے بایں حیثیت کہ وہ متصور ہے تو وہ کلی ہے جیسے انسان کہ جب اس کا مفہوم عقل میں حاصل ہو تو وہ اس کے کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں ہوتی اور بعض نسخوں میں نفس تصور معناہ واقع ہے جو بھول ہے ورنہ معنی کے لئے معنی ہوں گے کیونکہ مفہوم بعینہ معنیٰ ہے

تشریح : ــــــ قولہ وان لم یمنع :۔ تردید مذکور کی یہ دوسری شق ہے کہ مفہوم اگر شرکت سے مانع نہ ہو بایں حیثیت کہ وہ متصور ہے تو وہ کلی ہے چنانچہ انسان کہ جب اس کا مفہوم عقل کے نزدیک حاصل ہو تو وہ کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں ہے ۔

قولہ وقد وقع :۔ متن کے بعض نسخوں میں نفس تصورہ کے بجائے نفس تصور معناہ مذکور ہے جو مبنی بر خطا ہے اس لئے کہ یہ تقسیم مفہوم کی ہے تو معناہ کی ضمیر مفہوم کی طرف راجع ہوگی اور مفہوم و معنی میں چونکہ اتحاد ہے اس لئے یہ لازم آئے گا کہ معنی کے لئے معنیٰ ہو جائے جو ممنوع ہے اس خطا کی وجہ یہ ہے کہ یہ تعریف ان لوگوں کی ہے جنہوں نے لفظ کو کلی و جزئی کا مقسم قرار دیکر یوں کہا ہے کہ لفظ اگر اس کے معنی کا تصور وقوع شرکت سے مانع ہو تو جزئی ہے ورنہ کلی ہے ۔ متن میں مقسم کو بدل کر لفظ کے بجائے مفہوم کو رکھ دیا گیا اور تعریف میں معنی کو حذف کرنے سے ذہول ہوگئی ۔

وَاِنَّمَا قُیِّدَ بِنَفْسِ التَّصَوُّرِ لِاَنَّ مِنَ الْکُلِّیَّاتِ مَا یَمْنَعُ الشِّرْکَةَ بِالنَّظَرِ اِلَی الْخَارِجِ کَوَاجِبِ الْوُجُوْدِ فَاِنَّ الشِّرْکَةَ فِیْہِ مُمْتَنِعَةٌ بِالدَّلِیْلِ الْخَارِجِیِّ لٰکِنْ اِذَا جَرَّدَ الْعَقْلُ النَّظَرَ اِلٰی مَفْھُوْمِہٖ لَمْ یَمْنَعْ مِنْ صِدْقِہٖ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ فَاِذَا مُجَرَّدُ تَصَوُّرِہٖ لَوْ کَانَ مَانِعًا مِنِ اشْتِرَاکِہٖ لَمْ یَفْتَقِرْ فِیْ اِثْبَاتِ الْوَحْدَانِیَّةِ اِلٰی دَلِیْلٍ آخَرَ کَالْکُلِّیَّاتِ الْفَرْضِیَّةِ مِثْلَ اللَّاشَیْئِ وَاللَّا اِمْکَانِ وَاللَّا مَوْجُوْدِ فَاِنَّھَا یَمْتَنِعُ اَنْ تَصْدُقَ عَلٰی شَیْئٍ مِنَ الْاَشْیَاءِ فِی الْخَارِجِ لٰکِنْ لَا بِالنَّظَرِ اِلٰی مُجَرَّدِ تَصَوُّرِھَا

ترجمہ : ــــــ اور تعریف کو نفس تصور کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ کلیوں میں سے بعض وہ ہے جو بلحاظ خارج کے مانع شرکت ہے جیسے واجب الوجود کہ اس میں دلیل خارجی سے شرکت ممتنع ہے لیکن عقل جب محض اس کے تصور کو دیکھے تو کثیرین پر صادق آنے سے نہیں روکتی ہے کیونکہ اگر محض اس کا تصور شرکت سے مانع ہوتا تو اثبات وحدانیت میں کسی دوسری دلیل کا محتاج نہ ہوتی اور جیسے کلیات فرضیہ مثلاً لاشئی ولاامکان ولاموجود کہ ان کا خارج میں چیزوں میں سے کسی چیز پر صادق آنا محال ہے لیکن محض ان کے تصور کے پیش نظر نہیں ۔

تشریح ــــــ قولہ وانما قید :۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ کلی و جزئی کی تعریف کو تصور کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا ؟ جواب یہ کہ تعریف کو اگر نفس تصور کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو کلی کی تعریف جامع اور جزئی کی تعریف مانع نہ ہوگی کیونکہ بعض کلیاں دلیل خارجی کے اعتبار سے شرکت سے مانع ہوتی ہیں ۔ چنانچہ وہ کلی جس کا خارج میں صرف ایک ہی فرد پایا جاتا ہے جیسے واجب الوجود یا وہ کلی جن کا خارج میں کوئی فرد نہ پایا جائے جس کو کلیات فرضیہ کہا جاتا ہے جیسے لاشئی ولاامکان و لاموجود تو اگر ان کو مقید نہ کیا جائے تو یہ تمام کلیاں ، کلی کی تعریف سے خارج اور جزئی کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی کیونکہ وہ کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہیں لیکن جب ان کو مقید کیا گیا تو وہ کلی کی تعریف میں داخل ہو گئیں کیونکہ وہ کلیاں نفس تصور کے لحاظ سے شرکت سے مانع نہیں بلکہ دلیل خارجی اور خصوصیات کی وجہ سے مانع ہوتی ہیں ۔ اس لئے کہ وہ نفس تصور کے لحاظ سے شرکت سے مانع ہوتیں تو اثبات وحدانیت میں کسی دوسری دلیل کی ضرورت پیش نہیں آتی جب کہ اس

کی ضرورت پیش آتی ہے

قولہ[۲] کالکلیات الفرضیۃ ۔ کلیات فرضیہ وہ کلیاں ہیں جن کا ایک فرد بھی خارج میں نہ پایا جائے مثلاً لاممکن ولاموجود وغیرہ کیونکہ ان کا اگر ایک فرد بھی خارج میں پایا جائے تو ممکن وموجود ہو جائے گا جس سے اجتماع نقیضین لازم آئے گا کہ شئ واحد ممکن بھی ہوا ور لاممکن بھی موجود بھی ہوا ور لاموجود بھی پس ان کو جو کلی کہا جاتا ہے محض عقل وذہن کے اعتبار سے کہ عقل اگر اس کے تکثر کو جائز سمجھے تو کلی ہے اور اگر اس کے تکثر کو جائز نہ سمجھے تو جزئی ہے ۔

وَمِنْ[۱] هٰهنا یُعلَمُ اَنَّ اَفرادَ الکلی لایجبُ اَن یکونَ الکلیُ صادقاً علیها بل من اَفرادِهٖ ما یمتنعُ اَن یصدقَ الکلی علیهِ فی الخارجِ اذا لَمْ یمتنع العقلُ عن صدقهٖ علیهِ بمجرد تصورہٖ فلولَمْ[۲] یُعتبر نفسُ التصوُّرِ فی تعریفِ الکلی والجزئی لدخلَ تلکَ الکلیاتُ فی تعریفِ الجزئی فلا[۳] یکون جامعاً

ترجمہ :۔ ـــــــ اور یہیں سے یہ جان لیا جاتا ہے کہ کلی کے افراد پر کلی کا صادق آنا ضروری نہیں بلکہ اس کے بعض افراد ایسے بھی ہیں جن پر خارج میں کلی کا صادق آنا ممتنع ہے جب عقل مانع نہ ہو اس کلی کے صادق آنے سے اس فرد پر کلی کے محض تصور کے پیش نظر پس اگر کلی وجزئی کی تعریف میں نفس تصور کا اعتبار نہ کیا جائے تو یہ کلیاں جزئی کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی پس یہ تعریف مانع نہ رہے گی اور کلی کی تعریف سے نکل جائیں گی لہذا تعریف جامع نہ رہے گی ۔

تشریح : ـــــــ قولہ[۱] ومن ههنا :۔ گذشتہ بیان سے جب یہ معلوم ہو گیا کہ مفہوم واجب الوجود اور مفہومات لاشئ ولاممکن ولاموجود کلیات ہیں جبکہ ان کا صدق اپنے افراد پر نفس الامر میں نہیں ہوتا اس لئے کہ نفس الامر میں مفہوم واجب الوجود کا ایک سے زائد پر صادق آنا محال ہے اور کلیات فرضیہ کا صدق نفس الامر میں ایک شئ پر بھی نہیں ہوتا ۔ چہ جائیکہ ایک سے زائد پر صادق آئے اس لئے کہ کلی کے افراد میں اعتبار افراد پر فرض صدق کا ممکن ہونا ہے اور افراد کا نفس الامر میں محقق ہونا

ضروری نہیں ۔

قولہ[۲] فلولم یعتبر :۔ حقیقۃً تعریف وہی ہے جو جامع ومانع ہو ۔ جامع سے مراد یہ ہے کہ شئ اپنے تمام افراد کو داخل ہونے سے روکے چنانچہ کلی وجزئی کی تعریف میں اگر نفس تصور کا اعتبار نہ کیا جائے تو مذکورہ کلیاں جزئی کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے ۔ چونکہ خارج میں اس کے افراد میں تکثر نہیں اس لئے اس کا صدق کثیرین پر مانع ہے پس جزئی کی تعریف مانع نہ رہے گی کہ وہ اپنے علاوہ دوسرے افراد کو داخل ہونے سے نہیں روکتی اور وہ کلیاں تعریف کلی سے خارج ہو جائیں گی ۔ کیونکہ اس کے افراد میں تکثر نہیں جو کثیرین پر صادق آسکے پس کلی کی تعریف جامع نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنے افراد کو شامل نہیں ہے ۔

قولہ[۳] فلا یکون مانعاً :۔ اس مقام پر تین صورتیں پیدا ہوتی ہیں نفس تصور کی قید جزئی وکلی دونوں سے حذف ہو تو کلی کی تعریف جامع اور جزئی کی تعریف مانع نہ ہوگی اور اگر کلی سے حذف ہو تو کلی کی تعریف جامع نہ ہوگی البتہ جزئی کی تعریف مانع ہوگی اور اگر برعکس ہو تو جزئی کی تعریف مانع نہ ہوگی ۔ البتہ کلی کی تعریف جامع ہوگی ۔

وَلَه بیانُ التسمیۃِ بالکلیِّ والجزئیِّ اَنَّ الکلیَّ جزءٌ للجزئیِّ غالباً[۲] کالانسانِ فانّهٗ جزءٌ لزیدٍ والحیوانُ فانّهٗ جزءٌ للانسانِ والجسمُ فانّهٗ جزءٌ للحیوانِ فیکون الجزئی کلاً والکلیُّ جزءاً لهٗ وکلیۃُ[۳] الشئِ انما تکون بالنسبۃِ الی الجزئیِ فیکونُ ذلک الشئ منسوباً الی الکلِ والمنسوبُ الی الکلِ کلیٌّ وکذلک جزئیۃُ[۴] الشئِ انما هی بالنسبۃِ الی الکلِ فیکونُ منسوباً الی الجزءِ والمنسوبُ الی الجزءِ جزئیٌّ

ترجمہ : ـــــــ اور کلی وجزئی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ کلی اکثر جزئی کا جزء ہوتی ہے جیسے انسان کہ وہ زید وحیوان کا جزء ہے اور حیوان کہ وہ انسان کا جزء ہے اور جسم کہ وہ حیوان کا جزء ہے پس جزئی کل ہوتی اور کلی اس کا جزء اور کسی شئ کا کلی ہونا جزئی کی بہ نسبت ہوتا ہے پس وہ شئ کل کی طرف

منسوب ہوگی اور جو شئی کل کی طرف منسوب ہو تو وہ کلی ہوتی ہے اور اسی طرح کسی شئی کا جزئی ہونا کلی کی بہ نسبت ہوتا ہے پس وہ جزئی کی طرف منسوب ہوگی اور جو جزء کی طرف منسوب ہو وہ جزئی ہوتا ہے۔

تشریح: ۔ ـــــ قولہ بیان التسمیۃ: ماقبل میں کلی وجزئی کے اصطلاحی معنی کا بیان تھا اور یہاں اُن کے لغوی معنی اور وجہ تسمیہ کا بیان ہے کہ کلی کا نام کلی اس وجہ سے ہے کہ وہ اکثر جزئی کا جزء ہوتی ہے جیسے انسان زید کا اور حیوان انسان کا اور جسم حیوان کا جزء ہے کیونکہ زید حیوان ناطق مع التشخص کا نام ہے اور انسان حیوانِ ناطق کا اور حیوان جوہر حساس متحرک بالارادہ کا نام ہے اور جزئی کل ہے اور کلی اس کل کا جزء اور جزء چونکہ کل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جو کل کی طرف منسوب ہو وہ کلی ہوتا ہے لہٰذا جزء کلی ہوا اسی طرح جزئی کا ہونا کلی کے اعتبار سے ہوتا ہے اس لئے کہ جزئی جیسا کہ گذرا کل ہے ۔ اور کلی اس کل کا جزء ہے اور کل چونکہ اس جزء کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جو جزء کی منسوب ہو وہ جزئی ہوتا ہے لہٰذا کل جزئی ہوا ۔ خلاصہ یہ کہ کلی حقیقۃً جزء ہے لیکن وہ چونکہ کل کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے وہ کلی یعنی کل والا ہے ۔ اسی طرح جزئی حقیقۃً کل ہے لیکن وہ جزء کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے وہ جزئی یعنی جزء والا ہے لہٰذا کلی اور کل اور جزئی وجزء ایک دوسرے کے متبائن ہیں اور کلی اور جزء اور جزئی اور کل ایک دوسرے کے مترادف ہیں ۔

قولہ غالباً ۔ غالب بمعنی اکثر ہے وہ اس لئے کہا گیا کہ کلی کی پانچ قسموں (جنس، فصل ولنوع وخاصہ وعرض عام) میں سے پہلی تین قسمیں اپنے افراد کا جزء ہوتی ہیں اور بعد والی دو اپنے افراد کا جزء نہیں ہوتیں اور ظاہر ہے تین پانچ کا اکثر ہے ۔

قولہ کلیۃ الشئی ۔ ماقبل میں جیسا کہ گذرا کہ کلی ایک حقیقی ہوتی ہے اور دوسری اضافی اسی طرح جزئی ایک حقیقی ہوتی ہے اور دوسری اضافی اور یہاں کلی وجزئی سے کلی اضافی وجزئی اضافی مراد ہے کیونکہ کلی کو جزئی کی طرف منسوب کیا گیا ہے لہٰذا شئی بہ نسبت جزئی کلی ہے اور وہ بہ نسبت کلی، جزئی ہے برخلاف کلی حقیقی وجزئی حقیقی اس میں نسبت ملحوظ نہیں ہوتی ہے ۔

قولہ کذلک جزئیۃ: یعنی کسی شئی کا جزئی ہونا کلی کی طرف منسوب ہونے سے ہی ہوتا ہے مثلاً کسی شئی کو جزئی اسی وقت کہا جاتا ہے جب کہ اس میں یہ لحاظ کیا جائے کہ وہ کلی کے تحت داخل

ہے پس جزئی نام ہے اس کا جو دو صفتوں کے ساتھ متصف ہو ایک تحت کلی داخل ہونا اور دوسرا کلی کا اس کا جزء ہونا جس طرح کلی میں ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ کلی وجزئی دونوں امر نسبی واضافی ہیں جن میں سے ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہے لہٰذا کلی ہونا جزئی ہونے کے بغیر متصور نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس کا برعکس، پس دونوں از قبیل اضافیات ہیں ۔

قولہ انما ھی بالنسبۃ ۔ یہ عبارت صریح ہے اس امر میں کہ یہاں جزئی سے مراد جزئی اضافی ہے ۔ کیونکہ اس میں یہ ملحوظ ہے کہ جزئی تحت کلی داخل ہو اور جزئی حقیقی وہ ہے کہ جس کے صدق کا تصور کثیرین پر محال ہو پس اس میں داخل ہونا ملحوظ نہیں ہے ۔

وَاعْلَمْ اَنَّ الکلیۃَ والجزئیۃَ اِنَّما تعتبرانِ بالذاتِ فی المعانی وَامَّا فی الْاَلفاظِ فقد تسمّٰی کلیۃً وجزئیۃً بالعرضِ تسمیۃَ الدالِ باسمِ المدلولِ

ترجمہ: ـــــ اور آپ جانیں کہ کلی وجزئی ہونے کا اعتبار معانی میں بالذات ہوتا ہے اور لیکن الفاظ میں تو کلی وجزئی ہونا بالعرض ہوتا ہے ۔

تشریح ۔ ـــــ قولہ واعلم ۔ کلی وجزئی چونکہ دونوں قسم ہیں مفہوم کی اور مفہوم ہی کو معنی کہا جاتا ہے لہٰذا کلی وجزئی ہونا حقیقۃً صفت ہیں معنی کی ۔ یعنی بالذات کلی وجزئی ہونے کا اعتبار معانی میں ہوتا ہے ۔ الفاظ میں کلی وجزئی ہونے کا اعتبار بالعرض ہوتا ہے تسمیۃ الدال باسم المدلول کے قبیل سے یعنی الفاظ جو دال ہیں اور معانی مدلول اور جو صفت مدلول کی، کلی وجزئی ہوتا ہے وہ دال کی قرار دی گئی

قالَ والکلیُّ اِمَّا اَنْ یکونَ تمامَ ماھیۃِ ما تحتہٗ من الجزئیاتِ اَوْ داخلاً فیھا اَوْ خارجاً عنھا وَالْاَوّلُ ھوالنوعُ سواءٌ کانَ متعدّدَ الاَشخاصِ وَھوالمقولُ فی جوابِ ما ھو بحسبِ الشرکۃِ والخصوصیۃِ معاً کالانسانِ اَوْ غیرَ متعددِ الاَشخاصِ وَالمقولُ فی جوابِ مَا

هُوَ بِحَسْبِ الخُصُوصِيَةِ المحضَةِ كالشمسِ فهوإذن كليٌّ مَقُولٌ علىٰ وَاحِدٍ وَعلىٰ كثيرينَ مُتّفِقِينَ بالحقائقِ في جوابِ مَاهُوَ

ترجمہ: ——— مصنف نے فرمایا کہ کلی یا تو ان جزئیات کی تمام ماہیت ہوگی جو اس کے تحت ہیں یا ان میں داخل ہوگی یا ان سے خارج ہوگی اول نوع ہے خواہ متعدد الاشخاص ہو اور وہ ماہو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت ہر دو کے لحاظ سے بولی جاتی ہے جیسے انسان یا غیر متعدد الاشخاص ہو اور ماھو کے جواب میں محض خصوصیت کے لحاظ سے بولی جاتی ہے جیسے شمس پس وہ اب کلی ہے جو واحد یا کثیرین پر متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔

تشریح: ——— قولہ[1] والکلی: منطق میں چونکہ کلی و جزئی میں سے صرف کلی سے بحث کی جاتی ہے اس لئے یہاں صرف کلی کے بیان سے بحث کا آغاز کیا جاتا ہے لیکن منطق میں صرف کلی سے بحث اس لئے کی جاتی ہے کہ منطق کا موضوع معرف و حجت ہیں اور معرف معلومات تصوریہ کو ترتیب دے کر مجہولات تصوریہ کو حاصل کرنا ہے اور حجت معلومات تصدیقیہ کو ترتیب دیکر مجہولات تصدیقیہ کو حاصل کرنا ہے اور ظاہر ہے معلومات تصوریہ یا تصدیقیہ جن سے مجہولات حاصل ہوتے ہیں وہ وہ کلیاں ہوتی ہیں کیونکہ ایک جزئی سے دوسری جزئی کا علم یقینی حاصل نہیں ہوتا کیونکہ جزئیات میں تغیر و تبدل ہوتے رہتا ہے جس سے وہ فنا ہو جاتی ہے اور فنا کے بعد ان کے احوال کے علم کا کوئی فائدہ نہیں رہتا برخلاف کلیاں کہ ان کے احوال سے پائیدار و کمال حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ کلی کے افراد پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ کہ جزئیات میں اتنی کثرت ہوتی ہے کہ ہر ایک کی تفصیل کے لئے طویل عمر چاہیئے نیز جزئیات میں غیر معمولی اختلاف ہونے کی وجہ سے ان کو کسی ضابطہ میں مربوط نہیں کیا جاسکتا۔

قولہ[2] اما ان یکون۔ کلی کہ جس کا نفس تصور کثیرین پر صادق آتا ہے وہ اولاً پانچ قسموں پر منحصر ہے کیونکہ وہ اپنی جزئیات کا تمام ماہیت ہے یعنی عین حقیقت ہے کیونکہ انسان کی حقیقت جو حیوانِ ناطق ہے وہ بعینہٖ زید و بکر وغیرہ کی حقیقت ہے اور اگر کلی داخل حقیقت ہے

یعنی اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہے تو دو حال سے خالی نہیں آیا اپنے افراد کے درمیان تمام مشترک ہے یا نہیں اگر تمام مشترک ہے تو جنس ہے جیسے حیوان اپنے افراد مثلاً گھوڑا، انسان وغیرہ کی حقیقت یعنی حیوان ناطق، حیوان صاھل کا جزء اور تمام مشترک ہے اور اگر تمام مشترک نہیں تو فصل ہے جیسے ناطق اپنے افراد مثلاً زید و بکر وغیرہ کی حقیقت حیوان ناطق کا جزء ہے لیکن تمام مشترک نہیں اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہے تو دو حال سے خالی نہیں آیا صرف ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہے یا نہیں اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہے تو خاصہ ہے جیسے ضاحک انسان کے افراد مثلاً زید و بکر وغیرہ کی حقیقت سے خارج اور ان کے ساتھ خاص ہے اور اگر صرف ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں بلکہ چند حقیقتوں کے افراد کو عام ہے تو عرض عام ہے جیسے ماشی انسان و فرس وغیرہ سے خارج اور ان کو عام ہے۔ نقشہ ذیل میں دیکھئے۔

کلی

نوع	جنس	فصل	خاصہ	عرض عام
انسان	حیوان	ناطق	ضاحک	ماشی

قولہ[3] داخلاً فیھا۔ اپنی ماتحت میں داخل ہونا عام ہے کہ وہ اس کا مساوی ہے یا اس سے عام اسی طرح خارج ہونا بھی عام ہے کہ وہ اس کا مساوی ہے یا اس سے عام ہے۔

اقول[1] و[2] انک قد عرفت انّ الغرض من وضع هذه المقالة معرفة كيفية اقتناص المجهولات التصورية من المعلومات التصورية[3] وهي[4] لا تقتنص بالجزئيات بل[5] لا يبحث عنها في العلوم لتغيّرها وعدم انضباطها فلهذا صار نظر المنطقي مقصوداً على بيان الكليات وضبط اقسامها

ترجمہ: ——— میں کہتا ہوں کہ آپ یہ جان چکے کہ اس مقالہ کے منعقد کرنے سے غرض

معلوماتِ تصوریہ کے ذریعہ مجہولات تصوریہ کو تسکار کرنے کی کیفیت کا جاننا ہے اور جزئیات کے ذریعہ سے ان کو حاصل کیا نہیں جا سکتا بلکہ جزئیات کے تغیر اور عدم انضباط کی بناء پر ان سے علوم میں بحث ہی نہیں کی جاتی ۔ اسی لئے منطقی کی نظر بیان کلیات اور ان کے ضبط اقسام پر ہی منحصر ہو گئی ۔

تشریح : ——— قولہ[۱] انک قد عرفت : ۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مقالہ اولیٰ میں چونکہ مفردات سے بحث کی جاتی ہے اور مفردات کی دو قسمیں ہیں کلی و جزئی لہٰذا مقالہ اولیٰ میں ان دونوں ہی کے احوال سے بحث کرنی چاہیئے جب کہ صرف کلی کے احوال سے بحث کی جاتی ہے ۔ ایسا کیوں ؟ جواب یہ کہ مقالہ اولیٰ سے مقصود معلوم تصوری سے مجہول تصوری کو حاصل کرنے کی کیفیت کو معلوم کرنا ہے پس اس میں وہی احوال بیان کئے جائیں گے جن کو کسب وایصال میں دخل ہو ظاہر ہے جزئیات کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ وہ نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکتسب اس لئے صرف کلیات اور اس کے اقسام کے احوال سے بحث کی جاتی ہے

قولہ[۲] وھی لا تقتنص ۔ لا تقتنص ماخوذ ہے اقتناص سے جس کا معنیٰ ہے تسکار کرنا یہاں اس سے مراد حاصل کرنا ہے مطلب یہ کہ مجہولات کو جزئیات سے حاصل نہیں کیا جاتا ہے لیکن مجہول کلی کو جزئی سے اس لئے حاصل نہیں کیا جاتا ہے کہ جزئی اگر اسی کلی کا فرد ہے تو خاص کا عام کی طرف موصل ہونا لازم آئے گا اور اگر وہ کلی کا فرد ہے تو ایک مباین کا دوسرے مباین کی طرف موصل ہونا لازم آئے گا جو کہ دونوں باطل ہیں اور مجہول جزئی کو جزئی سے اس لئے حاصل نہیں کیا جاتا ہے کہ جزئیات مادیہ کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ سے اور جزئیات معنویہ کا ادراک حواس خمسہ باطنہ سے ہوتا ہے اور ظاہر ہے ایک شئی کا احساس دوسری شئی کے احساس کی طرف موصل نہیں ہوتا کیوں کہ جب جزئیات مثلاً زید و بکر خالد وغیرہ کی ترتیب دیا جائے تو اس سے نہ شخص آخر کا علم ہوتا ہے اور نہ ہی کسی امر کلی کا اس لئے مجہولات کو کلیات ہی سے حاصل کیا جاتا ہے ۔

قولہ[۳] بل لا یبحث ۔ یعنی مسائل منطق میں کسی جزئی کو موضوع بنا کر اس کے احوال میں سے کسی حال کو محمول نہیں بنایا جاتا ہے بلکہ اس میں موضوع صرف کلیات ہوتے ہیں چنانچہ

شیخ نے شفاء میں تحریر کیا ہے کہ جزئیات میں غور و فکر کرنا فضول ہے اس لئے کہ جزئیات [illegible] ۔ ودہیں اور ان کے احوال قائم نہیں رہتے بلکہ تغیر و تبدل اختیار کرتے رہتے ہیں ۔

فالکلیُّ[۱] اذا نُسِبَ الیٰ مَا تحتہٗ مِن الجزئیاتِ فامّا ان یکون نفسَ[۲] ماھیتِھا اَو داخلاً فیھا اَو خارجاً عنھا والداخل[۳] یُسمّیٰ ذاتیاً والخارجُ عرضیاً و بمَا یُقالُ الذاتی علیٰ مَا لیس بخارجٍ وھذا اعمُّ مِنَ الاوّلِ

ترجمہ : ——— پس کلی جب اپنے ماتحت جزئیات کی طرف منسوب کیا جائے تو وہ یا تو ان کو نفس ماہیت ہوگی یا اس میں داخل ہوگی یا اس سے خارج اور داخل کو ذاتی کہا جاتا ہے اور خارج کو عرضی اور کبھی ذاتی کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو خارج نہ ہو اور یہ اول سے عام ہے ۔

تشریح ——— قولہ[۱] فالکلی : ۔ اذا نسب سے یہ بتانا مقصود ہے کہ کلی کی یہ مذکورہ پانچ قسمیں نسبتی ولحاظی ہیں ان کے علاوہ قسمیں بھی ہو سکتی ہیں اگر اس نسبت ولحاظ کو بدل دیا جائے ، ما تحتہ سے مراد ما یحمل علیہ ہے اور من الجزئیات میں مِن بیان ہے ما تحتہ میں لفظ ما کا اور جزئیات سے مراد افراد ہیں ۔

خلاصہ یہ کہ کلی کو جب ان افراد کے لحاظ سے دیکھا جائے جن پر وہ محمول ہوتی ہے تو تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ عین ماہیت ہوگی یا داخل ماہیت یا خارج ماہیت اگر عین ماہیت ہو تو وہ نوع ہے اور اگر داخل ماہیت ہو تو دو حال سے خالی نہیں جیسا کہ تفصیل گذری

خیال رہے کہ یہ حصر جو مذکور ہوا استقرائی ہے جو ظن کا فائدہ دیتا ہے ، حصر عقلی نہیں جو یقین کا فائدہ دیتا ہے ۔ کیونکہ حصر عقلی اثبات و نفی کے درمیان دائر ہوتا ہے جو یہاں مفقود ہے اور افراد سے مراد یہاں وہ ہیں جو نفس الامر میں پائے جاتے ہیں خواہ وہ ذہن میں پائے جائیں یا خارج میں ۔ ذہن میں جیسے شمس کہ اس کے افراد ذہن میں پائے جاتے ہیں اور خارج میں جیسے

انسان کہ اس کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں جیسے زید و بکر وغیرہ لہذا اس سے کلیاتِ فرضیہ مثلاً لاشیٔ ولاممکن وغیرہ خارج ہوگئیں کہ ان کے افراد نہ ذہن میں پائے جاتے ہیں اور نہ خارج میں وہ کلیات جن کے افراد نفس الامر میں پائے جاتے ہیں ان کا اعتبار حصر میں اسلئے کہا گیا ہے کہ وہ کلیات جن کے افراد نفس الامر میں پائے جاتے معدوم ہوتی ہیں اور معدوم سے بحث کرنے میں کوئی کمال پیدا نہیں ہوتا جب کہ منطق میں ان ہی امور سے بحث کی جاتی ہے جن سے کمال پیدا ہو۔ نیز منطق علوم حکمیہ کے لئے آلہ ہوتی ہے اور علوم حکمیہ میں کوئی قضیہ ایسا نہیں ہوتا جس کا موضوع یا محمول ایسی کلی ہو جس کے افراد نفس الامر میں معدوم ہوں۔ نفس الامر کیا چیز ہے اس کی تحقیق التشریح المنیب میں دیکھئے۔

قولہ[۲] نفس ماھیتھا: کسی شئی کو اس کے تشخصات خارجیہ سے مجرد کرنے کے بعد جو شئی کا مفہوم باقی رہے وہی اس کی ماہیت ہے چنانچہ زید کو جب اس کے تشخصات مثلاً طول قامت، بیاض لون۔ فربہی اندام وغیرہ سے مجرد و خالی تصور کر لیا جائے تو زید انسان رہ جاتا ہے تو یہی انسانیت محضہ زید کی ماہیت و حقیقت ہے لفظ ماہیت سے متعلق کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ وہ ماھو سے مشتق ہے کہ ماھو سے واؤ کو حذف کر کے یاءِ نسبت اور تاءِ تانیث لاحق کر دی گئی ہے لیکن یہ محل نظر ہے اس لئے کہ ماھو کے بجائے یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا مشتق منہ ماھی ہو کیونکہ اس میں تقلیل اعلال ہے۔

قولہ[۳] والداخل: ذاتی کا اطلاق اکثر اس پر ہوتا ہے جو ماہیت میں داخل ہو اور جو ماہیت سے خارج ہو اس کو خارجی کہا جاتا ہے لیکن کبھی ذاتی کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو ماہیت سے خارج نہ ہو خواہ اس میں داخل ہو یا نہ ہو۔ بتقدیر اول ذاتی کا اطلاق صرف جنس و فصل پر ہوگا نوع پر نہیں کیونکہ وہ اپنی ماہیت میں داخل نہیں۔ اس لئے کہ شئی اپنے نفس میں داخل نہیں ہوتی۔ اور بتقدیر دوم ذاتی کا اطلاق تینوں پر ہوگا اس لئے کہ نوع جس طرح اپنے نفس میں داخل نہیں اسی طرح اپنے نفس سے خارج بھی نہیں ہے۔

قولہ[۴] ربما قال: یعنی ذاتی اس کو بھی کہا جاتا ہے جو ماہیت سے خارج ہو اس

تقدیر پر نوع و جنس فصل کا ذاتی ہونا لازم آئے گا لیکن کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ جنس و فصل کا ذاتی ہونا تو درست ہے لیکن نوع کا ذاتی ہونا درست نہیں لیکن جنس و فصل کا ذاتی ہونا اس لئے درست ہے کہ دونوں اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہیں اور جزء منسوب الی الذات ہوتا ہے اور منسوب الی الذات ہی کو ذاتی کہا جاتا ہے۔ لیکن نوع کا ذاتی ہونا اس لئے درست نہیں کہ ذاتی منسوب ہے اور ذات منسوب الیہ اور ظاہر ہے منسوب، منسوب الیہ کا غیر ہوتا ہے لہذا جب نوع اپنے افراد کا ذاتی ہے تو لامحالہ وہ اپنے افراد کی حقیقت کا غیر ہوگی۔ حالانکہ نوع اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوتی ہے۔ جواب اس کا ایک یہ کہ ذاتی کے دو معنی ہیں ایک لغوی دوسرا اصطلاحی۔ لغوی وہ ہے جو ذات و ماہیت میں داخل ہو جیسا کہ گذرا کہ ذاتی منسوب الی الذات کو کہا جاتا ہے اور اصطلاحی وہ ہے جو ذات و ماہیت سے خارج نہ ہو خواہ اس کا عین ہو یا جزء اور ذاتی سے یہاں مراد اصطلاحی معنی ہے لہذا نوع کا ذاتی ہونا درست ہے کیونکہ نوع اپنے افراد کی ماہیت کا عین ہے دوسرا جواب یہ کہ نوع کبھی ماہیت نوعیہ کی طرف منسوب ہوتی ہے اور کبھی ماہیت شخصیہ کی طرف اور نوع کو جو یہاں پر ذاتی کہا گیا ہے ماہیت شخصیہ کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے کیونکہ نوع ماہیت شخصیہ کا جزء اور اس میں داخل ہوتی ہے۔

والاوّل[۱] ای الکلی الذاتی یکونُ نفسُ ماھیۃِ ما تحتہٗ من الجزئیاتِ ھُوالنوع کالانسانِ فانہٗ نفسُ ماھیۃِ زیدٍ وعمرٍو وبکرٍ وغیرِھا من جزئیاتہٖ وھی[۲] لاتزیدُ علی الانسانِ الّا بعوارضٍ شخصیۃٍ خارجۃٍ عنہُ یمتازُ عن شخصٍ آخر

ترجمہ: ــــــ اور اول یعنی وہ کلی جو اپنے ماتحت جزئیات کی نفس ماہیت ہو وہ نوع ہے جیسے انسان کہ وہ زید و عمر و بکر وغیرہ جزئیات کی نفس ماہیت ہے اور وہ انسان پر زائد نہیں ہوتی مگر ان عوارض شخصیہ کے ساتھ جو انسان سے خارج ہیں ان ہی عوارض شخصیہ کی وجہ سے وہ شخص آخر سے ممتاز ہوتا ہے

تشریح: ــــــ قولہ[۱] والاول ای الکلی: لفظ اول سے چونکہ یہ وہم ہوتا تھا کہ ذاتی کا معنیٰ اول مراد ہے

اس لئے اس تفسیر سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا کہ اول سے مراد وہ نہیں بلکہ حصر مذکور کہ کلی اپنے افراد کی تمام حقیقت ہوگی یا داخل حقیقت یا خارج حقیقت) کہ شق اول ہے۔ خلاصہ یہ کہ وہ کلی جو اپنے افراد کی تمام ماہیت یعنی عین حقیقت ہے اس کو نوع کہا جاتا ہے جیسے انسان کہ وہ اپنے افراد زید وعمرو وبکر وغیرہ کی حقیقت کا عین ہے کیونکہ انسان کی جو حقیقت حیوان ناطق ہے وہی زید وعمرو وغیرہ کی حقیقت حیوانِ ناطق ہے

قولہ[۲] وھی لاتزید: ۔ یعنی افراد انسان کی جو حقیقت ہے بعینہ وہی انسان کی حقیقت ہے اس کی حقیقت پر زائد کوئی شئی نہیں کیونکہ مثلاً جب زید کو اس کے تشخصات فربہی اندام، طول قامت اور بیاض لون وغیرہ سے علٰحدہ کر لیا جائے تو صرف زید رہ جاتا ہے یعنی انسان جو حقیقت حیوانِ ناطق ہے وہ بعینہ زید کی حقیقت ہے۔ افراد کے درمیان جو امتیاز ہوتا ہے ان ہی تشخصات کے ذریعہ کہ زید گورا اور لمبا ہے اور بکر کالا اور ناٹا ہے وغیرہ وغیرہ۔

ثمّ[۱] النوعُ لایخلو اِمّا اَنْ یکونَ متعددَ الاشخاصِ فی الخارجِ اَوْلایکونَ فاِنْ کانَ[۲] متعددَ الاشخاصِ فی الخارجِ فھوالمقولُ فی جوابِ مَاھُو بحسب الشرکۃِ والخصوصیۃِ معًا[۳] لِاَنّ[۴] السوالَ بماھُو عن الشئ انماھُو لطلب مَاھیتہٖ وحقیقتہٖ فاِنْ کانَ السوالُ سوالاً عن شئ واحدٍ کان طالباً لتمام الماھیۃِ المختصۃِ[۵] واِنْ جُمِعَ بینَ شیئَین اَوْاشیاءٍ فی السّوالِ کان طالباً لتمام[۶] ماھیتھا وتمامُ ماھیۃِ الاَشیاءِ انما یکونُ بتمامِ الماھیۃِ المشترکۃِ بینھا

ترجمہ: ـــــــ پھر نوع خالی نہیں آیا وہ خارج میں متعدد الاشخاص ہوگی یا نہ ہوگی اگر خارج میں متعدد الاشخاص ہو تو وہ ماھو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت دونوں کے اعتبار سے بولی جائے گی کیونکہ ماھو کے ذریعہ کسی شئی کے متعلق سوال کرنا اس کی تمام ماہیت وحقیقت طلب کرنے کے لئے ہوتا ہے پس اگر سوال شئی واحد کے متعلق ہو تو سائل اس شئی کی تمام ماہیت مختصہ کا طالب ہوگا اور اگر اس نے سوال میں دو یا چند چیزوں کو جمع کیا تو وہ ان کی تمام ماہیت کا طلبگار ہوگا اور تمام ماہیت اشیاء تمام ماہیت مشترکہ ہی سے ہو سکتی ہے

تشریح ـــــــ قولہ[۱] ثم النوع: ۔ متن میں چونکہ نوع کی دو قسموں کو بیان کیا گیا ہے اس لئے اس عبارت سے اس کی وضاحت بیان کی جاتی ہے کہ نوع کہ جس کے افراد ذہن میں کثیر یعنی متفقین بالحقائق ہیں خارج میں بھی اس کے افراد کثیر ہیں یا نہیں اگر کثیر ہیں تو اس نوع کو متعدد الاشخاص کہا جاتا ہے چنانچہ انسان کہ خارج میں بھی اس کے افراد مثلاً زید وبکر وخالد وغیرہ کثیر ہیں اور اگر کثیر نہیں تو اس نوع کو غیر متعدد الاشخاص کہا جاتا ہے چنانچہ شمس کہ ذہن میں اگرچہ اس کے کثیر افراد کا امکان ہے لیکن خارج میں صرف ایک فرد موجود ہے۔

سوال نوع صرف دو ہی قسموں پر منحصر نہیں بلکہ اس کی ایک تیسری قسم بھی ہے جس کے افراد واشخاص بالکل نہیں ہوتے بلکہ انواع ہوتی ہیں جیسے کلی نوع ہے اور انسان وفرس وغیرہ انواع ہیں۔ جواب نوع کے افراد مفہوم کے اعتبار سے اشخاص ہیں اگرچہ صدق کے اعتبار سے انواع ہیں۔

قولہ[۲] فان کان متعدد: ۔ ماھو کے ذریعہ شئی کی پوری حقیقت دریافت کی جاتی ہے پس اگر ایک چیز کی نسبت بذریعہ ماھو کے سوال کیا جائے تو سائل کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس چیز کی پوری حقیقت بتاؤ لہذا اس کے جواب میں نوع واقع ہوگی چنانچہ زید ماھو کے جواب میں انسان واقع ہوگا اور اگر چند چیزوں کی نسبت بذریعہ ماھو کے سوال ہو اور وہ سب متفقۃ الحقیقۃ ہوں تو سائل کی غرض یہ ہوتی ہے کہ ان سب کی پوری حقیقت بتاؤ لہذا ان سب کے جواب میں بھی نوع واقع ہوگی چنانچہ زید وبکر ماھما کے جواب میں انسان واقع ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ نوع اگر خارج میں متعدد الاشخاص ہو اور ان افراد میں سے ایک فرد کے متعلق سوال ہو تو جواب میں نوع بحسب الخصوصیۃ بولی جائے گی اور اگر سوال میں متعدد افراد ہوں تو جواب نوع بحسب الشرکۃ بولی جائے گی اور اگر نوع خارج میں متعدد الاشخاص نہ ہو بلکہ صرف ایک فرد میں منحصر ہو تو جواب میں نوع بحسب خصوصیت محضہ بولی جائے گی پس نوع اگر متعدد الاشخاص ہو تو ماھو کے جواب میں نوع شرکت وخصوصیت دونوں کے اعتبار سے واقع ہوگی اور اگر متعدد الاشخاص نہ ہو تو نوع صرف خصوصیت محضہ کے اعتبار سے واقع ہوگی۔

قولہ[۳] معاً: یہ لفظ جمیعاً کی مثل بربناء حالیت منصوب ہے جو یہاں بمعنی مجتمعین ہے چنانچہ

بولا جاتا ہے فعلنا معاً و فعلنا جمیعاً یعنی حال کو نہما مجتمعین فی صحۃ الحمل۔ کو نہما میں ھما کا مرجع شرکت اور خصوصیت ہے لفظ مع اور جمیع دونوں کا معنی اگرچہ حقیقۃً ایک ہے لیکن اعتباری فرق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ معاً حال فعل میں اجتماع کو کہا جاتا ہے اور جمیعاً عام ہے کذا فی الرضی ۔ عبارت کا اصل معنی یہ ہے حال کون الشرکۃ والخصوصیۃ مجتمعین فی المقولیۃ فی جواب مَا ھُو ۔

قولہ[4] المختصۃ بہ: ۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ نوع جب متعدد الاشخاص ہو تو اس کا ماہیت مختصہ بالشخص ہونا ممکن نہیں ۔ جواب اس کا کہ یہ ماہیت کو مختصہ کے ساتھ متصف کرنا سوال کے لحاظ سے ہے یعنی جو نوع متعدد الاشخاص ہو وہ اگرچہ نفس الامر میں ایک فرد کے ساتھ خاص نہیں لیکن جب ایک فرد سے متعلق سوال کیا جائے تو وہ نوع فرد مسئول عنہ کے ساتھ خاص ہوگی ۔

قولہ[5] تمام مَاھیتھا۔ ماھیتھا میں ضمیر واحد مؤنث کا مرجع شئین اور اشیاء میں سے ہر ایک ممکن ہے لیکن اشیاء اس لئے کہ وہ جمع ہے اور جمع حکم میں واحد مؤنث کے ہوتی ہے لیکن شئین اس لئے کہ وہ اگرچہ تثنیہ ہے لیکن ضمیر کو از قبیل تغلیب جمع بر تثنیہ مؤنث لایا گیا ہے اور بعض نسخہ میں ضمیر کو تثنیہ یعنی ماہیتھما پڑھا گیا ہے جو کہ وہ بھی درست ہے کیونکہ علامہ رضی نے کہا کہ جائز ہے وہ ضمیر تثنیہ جو راجع ہو اس معطوف باؤ کی طرف جو معطوف علیہ کیساتھ ہو اگرچہ مراد احد الامرین ہو کیونکہ اَوْ کا استعمال اگر اباحت میں بکثرت ہو تو وہ بمثل واو ہو جاتا ہے قرآن کریم میں ہے ان یکون غنیاً او فقیراً فاللہ اولیٰ بہما ۔

پس اس تقدیر پر ماھیتہا میں ضمیر واحد مؤنث کا مرجع شیئین اور اشیاء دونوں قرار دیا جا سکتا ہے اگرچہ وہ باعتبار عطف تثنیہ ہے وقد تحیر الناظرون فی الارجاع فتامل فانہ دقیق

قولہ[6] ماھیۃ الاَشیاء۔ یہاں صرف اشیاء کو بیان کیا گیا شیئین کو اس لئے نہیں کہ اس سے اختصار مقصود ہے ۔ بعض نے اس کی وجہ یہ بیان کیا ہے کہ جمع سے مراد یہاں ما فوق الواحد ہے جو تثنیہ و جمع دونوں کو شامل ہے لیکن اس سے سیاق کلام کے خلاف لازم آتا ہے جو ممنوع ہے

ولما[1] کَانَ النوعُ متعدِدَالاَشخاصِ کالانسانِ کان ھُوتمامُ مَاھیۃِ کلِّ وَاحِدٍ من اَفرادِہٖ فاذا سُئِلَ عن زیدٍ مثلاً بماھُو کانَ المقولُ فی الجوابِ الانسانَ لانّہ تمامُ الماھیۃِ المختصۃِ بہٖ وَ اِن سُئِلَ عن زیدٍ وعمرٍ بماھُما کانَ الجوابُ الاِنسَانُ ایضاً لانّہ کمالُ ماھیتِہِما المشترکۃِ بینھما فلا جرَم[2] اَنْ یکونَ مقولاً فی جوابِ مَاھو بحسب الخصوصیۃِ وَالشرکۃِ معاً وان لَم[3] یکن متعدد الاشخاصِ بل ینحصرُ نوعُہٗ فی شخصٍ وَاحِدٍ کالشمسِ کانَ مقولاً فی جواب مَا ھو بحسبِ الخصوصیۃِ المحضۃِ لِاَنَّ السَّائلَ بِمَاھُو عن ذالکَ الشخصِ لایطلبُ اِلاَّ تمامَ الماھیۃِ المختصۃِ بہٖ اِذلافردآخرلہٗ فی الخارج حتی یجمعَ بینہٗ وَبینَ ذلک الشخصِ فی السوالِ حتی یکون طالباً لتمامِ الماھیۃِ المشترکۃِ

ترجمہ : ــــــــ اور نوع جب متعدد الاشخاص ہو جیسے انسان تو وہ اپنے افراد میں سے ہر فرد کی تمام ماہیت ہوگی پس جب زید کے متعلق ماھو سے سوال کیا جائے تو جواب میں انسان بولا جائے گا کیونکہ یہ زید کی تمام ماہیت مختصہ ہے اور اگر زید و عمر سے متعلق ماھما سے سوال کیا جائے تو بھی جواب انسان ہی ہوگا کیونکہ یہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہونے والی پوری ماہیت ہے تو وہ لامحالہ خصوصیت و شرکت دونوں کے اعتبار سے ماھو کے جواب میں بولی جائے گی ۔ اور اگر نوع متعدد الاشخاص نہ ہو بلکہ اس کی نوع شخص واحد میں منحصر ہو جیسے شمس تو وہ ماھو کے جواب میں خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے گی کیونکہ اس شخص سے متعلق ماھو کے ذریعہ سائل صرف تمام ماہیت مختصہ کو طلب کرتا ہے کیونکہ خارج میں اس کا کوئی فرد نہیں ہے یہاں تک کہ وہ اس شخص اور فرد آخر کو جمع کر کے تمام ماہیت مشترکہ کو طلب کرے ۔

تشریح: ــــــ قولہ[1] ولما کان ۔ یہ خلاصہ ہے ماقبل کا کہ نوع جو متعدد الاشخاص ہوتی ہے مثلاً انسان و فرس وغیرہ وہ تمام ماہیت ہوتی ہے اپنے افراد میں سے ہر فرد کی چنانچہ انسان کے ایک فرد زید سے متعلق اگر ماھو کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب وہی انسان آئے گا اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہونے والی ماہیت بھی انسان ہے پس انسان خصوصیت اور

شرکت دونوں اعتبار سے بولا جائے گا ۔

قولہ[۲] فلا جرم :۔ لاجرم اور لاجُرم یقینی اور ضروری کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور کبھی قسم کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے لاجرم لافعلن کذا ۔ خدا کی قسم میں ایسا ضرور کروں گا ۔

قولہ[۳] وان لــم یکن :۔ یعنی نوع جو متعدد الاشخاص نہ ہو بلکہ اس کی نوع فرد واحد میں منحصر ہو چنانچہ لفظ شمس کہ خارج میں صرف اس کا ایک فرد پایا جاتا ہے تو اس کے متعلق ماھو سے اگر سوال کیا جائے تو جواب شمس آئے گا کیونکہ سائل اس فرد سے متعلق تمام ماہیت مختصہ کو طلب کرتا ہے اس لئے کہ خارج میں اس فرد کے علاوہ کوئی دوسرا فرد موجود نہیں ہے جو اس فرد کے ساتھ دوسرے فرد کو ملا کر تمام ماہیت مشترکہ کو طلب کرے ۔

وَاِذَا[۱] قد علمت اَنَّ النوعَ اِنْ تعددتْ اَشخاصُهٗ فی الخَارجِ کانَ مَقُولاً علیٰ کثیرینَ فی جوابِ مَاھُوَ کالانسانِ وَاِنْ لَــمْ تتعددْ کانَ مقولاً علیٰ وَاحدٍ فی جوابِ مَاھُوَ فھو اِذنْ کلیٌّ[۲] مقولٌ علیٰ وَاحدٍ اَوْ علیٰ کثیرینَ متفقینَ بالحقائقِ[۳] فی جوابِ مَاھو فالکلیُّ[۴] جنسٌ و قولنا مقولٌ علیٰ وَاحدٍ لیدخل فی الحدِ النوعُ الغیرُ المتعددُ الاشخاصُ و قولنا وَعلیٰ لیدخل النوعُ المتعددُ الاشخاصُ وقولنا متفقینَ[۵] بالحقائقِ یخرج الجنسُ فاِنّهٗ مقولٌ علیٰ کثیرینَ مختلفینَ بالحقائقِ و قولنا فی جوابِ مَاھُو لیخرج الثلاثۃُ الباقیۃُ اَعنی الفصلَ والخاصۃَ والعرضَ العامَ لانھا لاتقال[۶] فی جواب مَاھو

ترجمہ : ــــــ اور جب آپ یہ جان چکے کہ خارج میں اگر نوع کے اشخاص متعدد ہوں تو وہ کثیرین پر ماھو کے جواب میں بولی جاتی ہے جیسے انسان اور اگر متعدد نہ ہوں تو ایک پر ماھو کے جواب میں بولی جاتی ہے پس اس وقت نوع وہ کلی ہوئی جو واحد یا کثیرین متفقین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں بولی جاتی ہے لہذا لفظ کلی جنس ہوا ۔ اور ہمارا قول مقول علیٰ واحد تاکہ تعریف میں نوع غیر متعدد الاشخاص داخل ہو جائے اور ہمارا قول او علی کثیرین تاکہ نوع متعدد الاشخاص داخل ہو جائے اور ہمارا قول متفقین بالحقائق تاکہ

جنس خارج ہو جائے کیونکہ وہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جاتی ہے اور ہمارا قول فی جواب ماھو تاکہ تینوں باقی کلیاں یعنی فصل و خاصہ و عرض عام خارج ہو جائیں کیونکہ وہ ماھو کے جواب میں نہیں بولی جاتی ہیں ۔

تشریح ــــــ قولہ[۱] واذا قد علمت :۔ تمہید مذکور سے اصل مقصد کا اس عبارت سے ربط پیدا کیا جاتا ہے کہ تفصیل بالا سے جب یہ معلوم ہو گیا کہ نوع کہ جن کے افراد خارج میں متعدد ہیں جو ماھو کے جواب میں کثیرین پر بولی جاتی ہے اور وہ نوع کہ جن کے افراد خارج میں متعدد نہیں جو ماھو کے جواب میں ایک پر بولی جاتی ہے ۔ تو اب اس کا معنی یہ ہوا کہ نوع وہ کلی ہے جو واحد یا کثیرین متفقین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں بولی جائے ۔

قولہ[۲] مقول علیٰ واحد :۔ واحد یا کثیرین دونوں کو بیان کرنا ضروری ہے ان میں سے صرف ایک پر اکتفا جائز نہیں جیسا کہ وجہ گذری کیونکہ جو ایک پر بولی جائے ممکن نہیں کہ وہ کثیرین پہ بولی جائے کیونکہ مقول علی واحد سے مراد وہ ہے کہ خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے اور او علی کثیرین سے مراد وہ ہے جو بحسب الشرکۃ بولی جائے ۔

قولہ[۳] بالحقائق :۔ حقائق جمع بیان کیا گیا جب کہ حقیقت واحد بیان کرنی چاہیئے کیونکہ افراد نوع کے لئے صرف ایک حقیقت ہوتی ہے چند حقائق نہیں ۔ غالباً اس کو جمع بیان کرنے کی وجہ مواد کثیرین کی کثرت پر تنبیہ مقصود ہے اور متفقین جمع مذکر سالم کہا گیا ۔ متفقات جمع مونث سالم اس لئے نہیں کہ اول عقلاء کے لئے مستعمل ہوتا ہے اس لئے یہاں عقلاء کو غیر عقلاء پر ترجیح دی گئی ۔

قولہ[۴] فالکلی :۔ یعنی نوع کی مذکورہ تعریف کہ وہ کلی ہے جو واحد یا کثیرین متفقین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں محمول ہو ۔ جامع و مانع ہے کیونکہ اس میں کلی بمنزلہ جنس ہے ۔ جس میں پانچوں کلیاں داخل ہیں اور متفقین بالحقائق فصل بعید ہے جس سے جنس خارج ہو جاتی ہے ۔ کیونکہ وہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جاتی ہے لیکن اس میں بقیہ تینوں کلیاں یعنی فصل و خاصہ و عرض عام داخل ہیں ۔ اور فی جواب ما ھو جو فصل قریب ہے اس سے بقیہ تینوں کلیاں خارج ہو گئیں ۔ کیونکہ ظاہر ہے وہ ماھو کے جواب میں محمول نہیں ہوتی ہیں اس لئے کہ فصل اَیُّ شئیٍ ھو فی ذاتہ کے جواب میں محمول ہوتی ہے

اور خاصہ وعرض عام جواب میں محمول ہی نہیں ہوتے اور مقول علی واحد و علی کثیرین سے نوع کی دونوں قسموں کو شامل کیا گیا ہے اس لئے کہ مقول علی واحد سے وہ نوع داخل ہوگی جو غیر متعدد الاشخاص ہے اور اد علی کثیرین سے وہ نوع داخل ہوگئی جو متعدد الاشخاص ہے ۔ پس لیدخل کا فاعل الغیر المتعدد الاشخاص ہوا جو مرفوع ہے اور بعد والا لیدخل کا فاعل النوع المتعدد الاشخاصُ ہے ۔

قولہ[۵] متفقین بالحقائق :۔ اس قید سے جس طرح جنس مطلقاً خارج ہوجاتی ہے خواہ جنس قریب ہو یا بعید اسی طرح عرض عام بھی مطلقاً خارج ہوجاتا ہے ۔ عرض عام خواہ نوع کا ہو یا جنس کا عرض خواہ مفارق ہو یا لازم اسی طرح فصول بعیدہ مثلاً حساس وجسم نامی وقابل ابعاد بھی خارج ہوجاتے ہیں اسی طرح جنس کے خواص مثلاً ماشی خارج ہوجاتے ہیں کیونکہ وہ انسان کی بہ نسبت اگرچہ عرض عام ہے لیکن حیوان کی بہ نسبت عرض خاص ہے البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ فصول اور خواص کو خارج کرنے کی اسناد قید اخیر کی طرف اولی ہے لیکن عرض عام کو خارج کرنے کی یہ نسبت کہا گیا ہے کہ اس کی اسناد قید اول کی طرف اولی ہے لیکن قید ثانی کی طرف جو نسبت کی گئی ہے محض اس رعایت سے کہ وہ خاصہ کے ساتھ عرضیت میں داخل ہے ۔

قولہ[۶] لا انتقال :۔ عرض عام ماھو کے جواب میں اس لئے محمول نہیں ہوتا کہ وہ اس کا تمام ماہیت نہیں جس کا وہ عرض عام ہے لیکن فصل یا خاصہ ماھو کے جواب میں اس لئے محمول نہیں ہوتا کہ وہ دونوں ان کے تمام ماہیت نہیں جن کے وہ دونوں فصل وخاصہ ہیں البتہ وہ ای شئی ھو کے جواب میں محمول ہوتے ہیں ۔ فصل ای شئی ھو فی جوہرہ کے جواب میں اور خاصہ ای شئی ھو فی عرضہ کے جواب میں

وهٰهُنَاكَ نَظَرٌ[۱] وَهُوَ اَنَّ اَحَدَ الْاَمْرَيْنِ لَازِمٌ اِمَّا اِشْتِمَالُ التَّعْرِيْفِ عَلٰى اَمْرٍ مُسْتَدْرَكٍ[۲] وَاِمَّا اَنْ لَا يَكُوْنَ التَّعْرِيْفُ جَامِعًا لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْكَثِيْرِيْنَ اِنْ كَانَ مُطْلَقًا سَوَاءٌ كَانُوْا مَوْجُوْدِيْنَ فِى الْخَارِجِ اَوْ لَمْ يَكُوْنُوْا فَيَلْزِمُ اَنْ يَكُوْنَ قَوْلُهُ الْمَقُوْلُ عَلٰى وَاحِدٍ زَائِدًا حَشْوًا[۳] لِاَنَّ النَّوْعَ الْغَيْرَ الْمُتَعَدِّدَ الْاَشْخَاصِ فِى الْخَارِجِ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مَوْجُوْدِيْنَ فِى الذِّهْنِ وَاِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِالْكَثِيْرِيْنَ مَوْجُوْدِيْنَ فِى الْخَارِجِ يَخْرُجُ عَنِ التَّعْرِيْفِ الْاَنْوَاعُ الَّتِىْ لَا وُجُوْدَ لَهَا فِى الْخَارِجِ اَصْلًا كَالْعَنْقَاءِ[۴] فَلَا يَكُوْنُ جَامِعًا

ترجمہ: ـــــــ اور یہاں پر نظر ہے اور وہ یہ کہ دو امروں میں سے ایک لازم آتا ہے یا تو تعریف کا امر مستدرک پر مشتمل ہونا اور یا تعریف کا جامع نہ ہونا اس لئے کہ اگر کثیرین سے مراد مطلق ہے کہ وہ موجود فی الخارج ہوں یا نہ ہوں تو مصنف کے قول المقولُ علی واحدٍ کا زائد اور حشو ہونا لازم آتا ہے کیونکہ غیر متعدد الاشخاص نوع کثیرین موجودین فی الذہن پر بولی جاتی ہے اور اگر کثیرین سے مراد موجود فی الخارج ہے تو تعریف سے وہ انواع خارج ہوجاتی ہیں جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں جیسے عنقاء پس تعریف جامع نہ ہوگی۔

تشریح: ـــــــ قولہ[۱] ھناک نظر :۔ جمہور کے خلاف مصنف نے نوع کی تعریف میں مقول علی واحد کا اضافہ اس لئے کیا کہ تعریف میں نوع غیر متعدد الاشخاص داخل ہوجائے ۔ اس پر شارح نے یہ نقض وارد کیا ہے کہ تعریف مذکور غیر ضروری امر پر مشتمل ہے ورنہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہ ہوگی کیونکہ تعریف میں جو کثیرین مذکور ہے اس سے اگر مطلق کثیرین مراد ہیں عام ہے وہ موجود فی الخارج ہوں یا نہ ہوں تو مقول علی واحد کا حشو وزائد ہونا لازم آئے گا ۔ کیونکہ نوع غیر متعدد الاشخاصُ فی الخارج کثیرین موجودین فی الذہن پر بولی جاتی ہے اور اگر مراد کثیرین سے موجودین فی الخارج ہے تو تعریف سے وہ انواع خارج ہوجاتیں گی جن کا وجود خارج میں قطعاً نہیں چنانچہ عنقاء کہ وہ خارج میں موجود نہیں مگر اس کے باوجود اس کو نوع کہا جاتا ہے لہٰذا التعریف اپنے افراد کو جامع نہ ہوگی جب کہ اس کا جامع ہونا ضروری ہے ۔

قولہ[۲] امر مستدرک : اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ امر مستدرک پر مشتمل ہونے سے زیادہ سے زیادہ خلاف اولی لازم آسکتا ہے جب کہ اس کو خطاء میں شمار کیا گیا ہے جیسا کہ آنے والی عبارت والصواب الخ سے مستفاد ہے جواب اس کا یہ کہ امر مستدرکُ پر مشتمل ہونے کو خطاء اس بناء پر کہا گیا ہے کہ وہ تعریف میں غریب الفاظ استعمال کرنے کی منزل میں ہے جس کی وجہ سے سامع متحیر نظر آنے لگتا ہے اس لئے کہ تعریف میں جو الفاظ بھی مذکور ہوتے ہیں وہ فائدوں سے خالی نہیں ہوتے ۔

قولہ[۳] زائداً حشواً :۔ جو لفظ زائد ہو اگر اس کا زائد ہونا متعین ہو تو اس کو حشو کہا جاتا ہے ۔ چنانچہ واعلم علم الیوم والامس وقبلہ ولکنی عن علم ما فی غد عمی ۔ میں لفظ قبلہ کا زائد ہونا متعین ہے اور اگر زائد ہونا متعین نہیں تو اس کو تطویل کہا جاتا ہے چنانچہ وقددت الادیم کراہیتہ ۔ والقی

قولہا کذباً ومیناً میں کذب ومین دونوں کے معنی ایک ہیں پس دونوں میں سے کوئی ایک زائد ہوا لیکن متعین نہیں ۔ لہٰذا یہاں پر جو مقول علی واحد کو زائد کہا گیا ہے اس کا متعین ہونا محل نظر ہے اس لئے کہ جس طرح مقول علی کثیرین مطلقاً غیر متعدد الاشخاص نوع پر صادق ہے اسی طرح مقول علیٰ واحد متعدد الاشخاص نوع پر صادق ہے نیز تعریف کا امر مستدرک پر مشتمل ہونا صرف مقول علی واحد کے زائد ہونے پر منحصر نہیں بلکہ لفظ بھی زائد ہے کما سیاتی ۔

قولہ[۴] کالعنقاء : ۔ عنقاء ایک بڑا پرندہ ہے جس کی گردن بڑی لمبی ہوتی ہے حیواۃ الحیوان میں کمال الدین دمیری نے بعض لوگوں کا قول نقل کیا ہے کہ عنقاء ایک عجیب وغریب پرندہ ہے جو پہاڑ کی چٹانوں کی برابر بڑے بڑے انڈے دیتا ہے اس کو عنقاء اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کی گردن میں طوق کی مانند سفیدی ہوتی ہے ۔ علامہ قزوینی کا بیان ہے کہ یہ جسامت کے لحاظ سے بڑا پرندہ ہے جو ہاتھی وغیرہ کو اس طرح لے بھاگتا ہے جیسے چیل چوہے وغیرہ کو دبوچ لے جاتی ہے اگلے زمانہ میں وہ پایا جاتا تھا جو جانوروں و پرندوں کو لے کر بھاگ جاتا تھا چنانچہ ایک روز کا واقعہ ہے کہ اس کو کھانے کے لئے کچھ نہ مل سکا تو ایک دلہن کو زیوروں کے ساتھ لے بھاگا کما فی شرح مقامات اور ابو البقاء عکبری کی روایت کے مطابق ایک لڑکا اور ایک لڑکی کو اچک لے گیا ۔ ان کے رشتہ داروں نے اپنے نبی حضرت حنظلہ بن صفوان علیہ السلام سے شکایت پیش کی جو سیدنا عیسٰی اور ہمارے نبی علیہما التحیۃ کے درمیان زمانہ فطرت میں نبی تھے انہوں نے اس کے حق میں بد دعا کی تو حق تعالیٰ نے اس کو خط استوار سے آگے بحر محیط کے جزیرے کی طرف منتقل کر دیا جہاں لوگ نہیں پہونچتے ۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی پرواز کے وقت ایسی آواز آتی ہے جیسے کہ تیز آندھی یا سیلاب آتا ہو یہ دو ہزار سال تک اکثر زندہ رہتا ہے اور پانچسو سال گذر جانے کے بعد اپنا جوڑا اختیار کرتا ہے ۔ ربیع الابرار میں سیدنا عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ مولیٰ تبارک وتعالیٰ نے سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں عنقاء کو پیدا کیا ۔ جس کے چار بازو اور انسان جیسا چہرہ ہے اور اسی طرح جوڑا بھی پیدا کیا اور سیدنا موسیٰ کو وحی کی گئی کہ میں نے دو عجیب پرندے پیدا کئے اور ان کا رزق بیت المقدس کے گرد و نواح کے وحشیوں کو بنا دیا پس اس کی نسل بڑھتی گئی یہاں تک کہ جب سیدنا موسیٰ علیہ السلام کا انتقال ہوا تو یہ نجد

و حجاز کی جانب منتقل ہو گئے اور وحشیوں کو کھانے اور بچوں کو اچکنے لگے تو لوگوں نے حضرت خالد بن سنان عیسی سے شکایت کی جو مستجاب الدعوات تھے ۔ انہوں نے اس کے حق میں بد دعا کی تو مولیٰ تبارک وتعالیٰ نے اس کی نسل ختم و منقطع کر دیا اور عنقاء کا اطلاق کبھی عقاب پرندہ پر بھی ہوتا ہے چنانچہ ابو العلاء معری کے اس شعر میں یہی مراد ہے ۔ اری العنقاء تکبر ان تصادا ۔ فعاند من تطیق لہ عنادا ۔ لیکن مناطقہ کے نزدیک عنقاء ایک ایسا پرندہ ہے جس کا خارج میں وجود ممکن ہے لیکن پایا نہیں جاتا ۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے ۔

الجود والغول والعنقاء ثالثہ ۔۔۔ اسماء اشیاء فلم توجد ولم تکن

وَالصَّوَابُ اَنْ یُحْذَفَ مِنَ التَّعرِیفِ قَوْلُہٗ عَلَی الوَاحِدِ بَل لَفظُ الکُلِّی اَیْضًا فَاِنَّ المَقُولَ عَلٰی کَثِیرِیْنَ یُغنِی عَنہُ وَیُقَالُ عَنْہُ ھُوَالمَقُولُ عَلٰی کَثِیرِیْنَ مُتَّفِقِیْنَ بِالحَقِیقَۃِ فِی جَوَابِ مَاھُوَ وَحِ یَکُونُ کُلُّ نَوْعٍ مَقُولًا فِی جَوَابِ مَاھُوَ بِحَسْبِ الشِّرکَۃِ وَالخُصُوصِیَّۃِ مَعًا

ترجمہ: ______ اور صحیح یہ ہے کہ تعریف سے مصنف کے قول علی واحد کو بلکہ لفظ کلی کو بھی حذف کر دیا جائے کیونکہ مقول علی کثیرین اس سے مستغنی کر دیتا ہے اور کہا جائے کہ نوع وہ کلی ہے جو کثیرین متفقین بالحقیقہ پر ماھو کے جواب میں بولی جائے اس وقت ہر نوع ماھو کے جواب میں بحسب الشرکۃ والخصوصیہ معاً بولی جائے گی ۔

تشریح: ______ قولہ[۱] والصواب : ۔ نوع کی مذکورہ تعریف پر جو اشکال وارد ہوا تھا اس عبارت سے اس کو دفع کیا جاتا ہے کہ حق یہ ہے کہ تعریف سے مصنف کے قول علی واحد کو حذف کر دیا جائے بلکہ لفظ کلی کو بھی حذف کر دیا جائے کیونکہ مقول علی کثیرین اس سے مستغنی کر دیتا ہے اس لئے کہ ظاہر ہے جو معنی کلی کا ہے وہی مقول علی کثیرین کا ہے پس لفظ کلی کو بیان کرنا فضول ہے ۔ غالباً اسی وجہ سے امام رازی نے شیخ پر جرأت کیا ہے کہ وہ اپنی عبارت میں لفظ کلی کو زائد بیان کیا ہے ۔ اگرچہ کچھ لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کلی کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں مقول علی کثیرین ہونے کی صلاحیت

ہوا اور مقول علی کثیرین کا مفہوم یہ ہے کہ وہ کثیرین پر بالفعل بولی جائے ظاہر ہے بالفعل، بالقوہ کو مستغنی نہیں کر سکتا جب کہ میر صاحب کا بیان ہے تعریف میں تمام کلیات بالقوہ ہی مراد ہیں اس لئے کہ اگر مقول بالفعل مراد لیا جائے تو وہ مفہومات کلیہ جن کے افراد نہ خارج میں پائے جاتے ہیں اور نہ ذہن میں وہ سب کلیات کی تعریف سے خارج ہو جائیں گی اسی وجہ سے یہاں بھی مقول علی کثیرین سے مراد بالقوہ لیا جائیگا پس کلی مقول علی کثیرین دونوں کا مفہوم ایک ہوا لہٰذا پہلی توجیہ زیادہ بہتر ہوئی کہ مقول علی کثیرین مستغنی ہے بیان کلی سے ۔

المصنفُ[1] لمّا اعتبرَ النوعَ فی قولِہ فی جوابِ ماھو بحسب الخارجِ قسّمہٗ الی ما یُقالُ بحسبِ الشرکۃِ والخصوصیۃِ والی ما یقالُ بحسبِ الخصوصیۃِ المحضۃِ فھو[2] خروجٌ عن ھذا الفنِ من وجھینِ امّا اوّلاً فلأنّ نظرَ الفنِ عامٌ یشملُ الموادَ کلھا فالتخصیصُ بالنوعِ الخارجی یُنافی ذٰلکَ وامّا ثانیاً فلأنّ المقولَ فی جوابِ ماھو بحسبِ الخصوصیۃِ المحضۃِ ھو عندھُم الحدُ بالنسبۃِ الی المحدُودِ وقد جعلہٗ من اقسامِ النوعِ

ترجمہ: ـــــ اور مصنف نے جب اپنے قول فی جواب ماھو میں بحسب خارج کا اعتبار کیا تو انہوں نے نوع کو اس کی طرف تقسیم کیا جو شرکت اور خصوصیت کے اعتبار سے بولی جائے اور اس کی طرف جو خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے اور وہ اس فن سے دو اعتبار سے خارج ہوتا ہے ایک یہ کہ فن کی نظر عام ہے جو تمام مادوں کو شامل ہے پس نوع خارجی کی تخصیص اس کے منافی نہیں دوسرا یہ کہ جو ماھو کے جواب میں خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے وہ قوم کے نزدیک حد ہے بہ نسبت محدود کے اور مصنف نے اس کو اقسام نوع سے قرار دیا ہے ۔

تشریح ـــــ قولہ[1] والمصنف : ۔ مصنف کی عبارت میں جو خطا واقع تھی ماقبل میں اس کو ھناک نظر سے واضح کیا گیا اور یہاں اس کے منشا خطا کو بیان کیا گیا ہے کہ مصنف نے باعتبار خارج نوع کی دو قسمیں کی ہیں ایک متعدد الاشخاص جو ماھو کے جواب میں بحسب الشرکۃ والخصوصیۃ بولی جاتی

ہے اور دوسری متحد الافراد جو ماھو کے جواب میں بحسب خصوصیت محضہ بولی جاتی ہے اور تعریف میں متحد الافراد کو داخل کرنے کے لئے مقول علی واحد کا اضافہ کیا ہے جب کہ مناطقہ کے نزدیک ہر نوع بحسب شرکت و خصوصیت بولی جاتی ہے ۔

قولہ[2] وھو خروج : ھو کا مرجع اعتبار مصدر ہے جو اعتبر فعل میں مذکور ہے یعنی خارج کے اعتبار کرنے میں بدو طریقہ فن سے خارج ہو جاتا ہے ایک یہ کہ فن کے مسائل عام ہیں جو تمام مادوں کو شامل ہیں ۔ خواہ وہ موجود فی الخارج ہوں یا نہ ہوں ۔ اور مصنف نے نوع کو خارجی کے ساتھ خاص کر دیا ہے جو عموم مسائل کے منافی ہے دوسرا طریقہ یہ کہ ماھو کے جواب میں جو بحسب خصوصیت محضہ بولی جاتی ہے ۔ وہ مناطقہ کے نزدیک حد ہے جب کہ مصنف نے اس کو نوع میں شمار کیا ہے جو اقسام مفرد سے ہے ۔

قالَ[1] وانْ کانَ الثانی فانْ کانَ تمامُ الجزءِ المشترکِ بینھا[2] وبینَ نوعٍ آخرَ فھوَ المقولُ فی جوابِ[ب] ماھوَ بحسبِ الشرکۃِ المحضۃِ ویسمی جنساً ورسَمُوہُ بانّہٗ کلیٌ مقولٌ علی کثیرینَ مختلفینَ بالحقائقِ فی جوابِ ماھوَ

ترجمہ: ۔ ـــــ اور مصنف نے کہا کہ اگر ثانی ہے تو اگر وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہو تو وہ ماھو بحسب شرکۃ محضہ کے جواب میں بولی جائے گی اور اس کو جنس کہا جاتا ہے جس کی تعریف مناطقہ نے اس طرح کی ہے کہ جنس وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں بولی جائے ۔

تشریح: ـــــ بیانہ[1] وان کان : ۔ کلیات خمسہ کے حصر میں جو ماقبل میں گذرا کہ کلی اپنے افراد کی ماہیت کا عین ہے یا داخل ہے یا خارج اول کی تفصیل چونکہ گذر چکی اس لئے اب دوسرے کو بیان کیا جاتا ہے کہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت کا داخل یعنی جزء ہے وہ بھی دو حال سے خالی نہیں کہ وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہے یا نہیں اگر تمام جزء مشترک ہے تو وہ جنس ہے جو ماھو کے بحسب

شرکت محضہ کے جواب میں بولی جاتی ہے۔

بیانہ بینہا وبین نوع آخر:۔ یعنی جنسیت کا مدار جزء کا ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہونا ہے عام ہے کہ وہ جزء ہو ہر اس امر کے لئے بھی تمام مشترک ہو جو اس جنس میں شریک ہے یا تمام مشترک نہ ہو اور وہ اس لئے کہ نوع آخر فرس کو شامل ہے جب کہ انسان کے ساتھ لحاظ کیا جائے تو حیوان، ماہیت انسان اور فرس کے درمیان تمام مشترک ہے اس کے باوجود وہ انسان اور ہر اس امر مثلاً بیل کے درمیان تمام مشترک ہے جو اس جنس حیوانیت میں شریک ہے پس حیوان جنس قریب ہوا۔ جو شامل ہے جسم نامی کو کیونکہ جسم نامی ماہیت اور نوع آخر مثلاً شجر و نبات کے درمیان تمام مشترک ہے۔ تو جسم نامی کا تمام مشترک ہونا جنس ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ لیکن وہ ماہیت اور ہر اس امر کے درمیان تمام مشترک نہیں جو اس جنس یعنی جسم نامی میں شریک ہے کیونکہ اس تمام میں سے جو اس ماہیت میں شریک ہے فرس ہے اور جسم نامی انسان اور فرس کے درمیان تمام مشترک نہیں اس لئے اس کو جنس بعید قرار دیا گیا۔ جو جسم مطلق کو شریک ہے لہذا وہ ماہیت انسان اور نوع آخر مثلاً حمار کے درمیان مشترک ہے جو جنس ہونے کو ثابت کرتا ہے لیکن وہ ماہیت انسان اور ہر اس امر کے درمیان تمام مشترک نہیں جو اس جنس میں شریک ہے کیونکہ ان تمام میں سے جو اس ماہیت میں شریک ہے وہ فرس ہے اور جسم مطلق ان دونوں کے درمیان تمام مشترک نہیں۔ اور وہ شامل ہے جوہر کو کیونکہ جوہر ماہیت انسان اور عقولِ عشرہ کے درمیان تمام مشترک ہے لیکن وہ ماہیت اور ہر اس امر کے درمیان تمام مشترک نہیں جو جوہر میں شریک ہے کیونکہ ان تمام میں سے جو انسان کے شریک ہے فرس ہے پس اول جنس ہونے کو ثابت کرتا ہے اور دوم جنس قریب ہونے کو نفی کرتا ہے لہذا شارح کا قول "نوع آخر" تمام مذکورہ انواع کو شامل ہے اس وجہ سے کہ وہ تمام اجناس کو شامل ہے، خواہ وہ بعید ہوں یا قریب۔

اَقولُ اَلکلّی[۱] الَّذِی ہُوَ جُزءُ الماہیۃِ مُنحصرٌ فی جنسِ الماہیۃِ وَفَصلِہا لانّہ[۲] اِمّا اَن یکونَ تمامُ الجزءِ المشترکِ بَینَ الماہیۃِ وَبَینَ نوعٍ[۳] آخرَ اَوْ لا یکونُ

ترجمہ:۔۔۔۔۔ میں کہتا ہوں کہ وہ کلی جو جزء ماہیت ہے جنس ماہیت اور فصلِ ماہیت میں منحصر ہے کیونکہ وہ یا تو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہوگی یا نہ ہوگی۔

تشریح:۔۔۔۔۔ قولہ[۱] الکلی الذی: یعنی وہ کلی جو دو قسموں میں منحصر ہے وہ مطلق کلی نہیں بلکہ وہ ہے جو ماہیت کا جزء اور اس پر محمول ہو کیونکہ ماہیت پر محمول کلی ہی ہوتی ہے۔ جزئی نہیں چنانچہ کہا جاتا ہے۔ الفرسُ حیوانٌ اور الانسانُ ناطقٌ نہ کہ الانسانُ زیدٌ یا بکرٌ اور جزء سے مراد جس طرح جزء محمول و کلی ہے اسی طرح ماہیت سے مراد بھی ماہیت کلیہ ہے۔ اور ماہیت پر الف لام مضاف الیہ کے عوض ہے یعنی ماہیۃ الافراد۔

قولہ[۲] لانہ امّا جزء ماہیت دو قسموں یعنی جنس و فصل پر منحصر ہے، دعویٰ ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ جزء ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہے یا نہیں اگر تمام مشترک ہے تو وہ جنس ہے اور اگر تمام مشترک نہیں تو فصل ہے۔ لہذا یہ حصر عقلی ہے جو اثبات و نفی کے درمیان دائر ہے اور وہ مفید یقین ہوتا ہے۔

قولہ[۳] بین نوعٍ آخر: متن اور شرح دونوں میں لفظ نوع کو بصیغہ واحد بیان کیا گیا ہے جب کہ انواع بصیغہ جمع بیان کرنا چاہیئے کہ کلی دو ہی نوع نہیں بلکہ بہت سی انواع ہوتی ہے۔ نوع بصیغہ واحد بیان کرنے کی وجہ یہ کہ تحقق جنسیت کے لئے جو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہونا ضروری ہے اس میں نوع بصیغہ واحد ہی کافی ہے ورنہ ظاہر ہے جزء ماہیت کبھی ماہیت اور دوسرے دو یا چند انواع کے درمیان تمام مشترک ہوتا ہے۔ اس مقام پر یہ سوال ہو سکتا ہے نوع کی دو قسمیں ہیں نوع حقیقی اور نوع اضافی لہذا یہاں نوع آخر سے مراد کونسی نوع ہے؟ اگر مراد نوع حقیقی ہے تو یہ لازم آئے گا کہ جسم مطلق بایں حیثیت کہ وہ حیوان اور جماد کے درمیان تمام مشترک ہے۔ وہ جنس نہ ہو اور اگر مراد نوع اضافی ہے تو ابتک اس کا بیان نہ ہو سکا ہے۔ اس لئے یہ بیان کرنا چاہیئے ان کان تمامُ المشترکِ بین الماہیۃِ وغیرہا۔ جواب یہ کہ نوع سے مراد نوع حقیقی ہے اور بحالتِ مذکورہ جسم مطلق پر یہ صادق ہے کہ وہ ماہیت اور نوع حقیقی کے درمیان تمام مشترک ہے اگرچہ وہ اس حیثیت سے صادق نہیں۔

وَالْمُرَادُ[1] بِتَمَامِ الْجُزْءِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ الْجُزْءُ الْمُشْتَرَكُ الَّذِي لَا يَكُونُ وَرَاءَهُ[2] جُزْءٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَهُمَا أَيْ[3] جُزْءٌ مُشْتَرَكٌ لَا يَكُونُ جُزْءٌ مُشْتَرَكٌ خَارِجًا عَنْهُ بَلْ كُلُّ جُزْءٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَهُمَا إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْسَ[4] ذٰلِكَ الْجُزْءِ أَوْ جُزْءً مِنْهُ كَالْحَيَوَانِ فَإِنَّهُ تَمَامُ الْجُزْءِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ إِذْ لَا جُزْءَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَهُمَا إِلَّا وَهُوَ إِمَّا نَفْسُ الْحَيَوَانِ أَوْ جُزْءٌ مِنْهُ كَالْجَوْهَرِ وَالْجِسْمِ النَّامِيْ وَالْحَسَّاسِ وَالْمُتَحَرِّكِ بِالْإِرَادَةِ وَكُلٌّ مِنْهَا وَإِنْ كَانَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ إِلَّا أَنَّهُ[5] لَيْسَ تَمَامُ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهُمَا بَلْ بَعْضُهُ وَإِنَّمَا يَكُونُ تَمَامُ الْمُشْتَرَكِ هُوَ الْحَيَوَانُ الْمُشْتَمِلُ عَلَى الْكُلِّ

ترجمہ : ـــــــ اور ماہیت اور نوعِ آخر کے درمیان تمام مشترک سے مراد وہ جزءِ مشترک ہے جو اس کے علاوہ ان دونوں کے درمیان جزءِ مشترک نہ ہو یعنی جزءِ مشترک ایسا جزءِ مشترک نہ ہو جو اس سے خارج ہو بلکہ ان دونوں کے درمیان ہر جزءِ مشترک یا تو بعینہٖ وہی جزء ہو یا اس جزءِ مشترک کا جزء ہو چنانچہ حیوان کہ وہ انسان اور فرس کے درمیان تمام جزءِ مشترک ہے ۔ کیونکہ ان دونوں کے درمیان کوئی جزءِ مشترک نہیں مگر یہ کہ وہ یا تو نفس حیوان ہے یا اس کا جزء ہے جیسے جوہر و جسم نامی وحساس اور متحرک بالارادہ اور ان میں سے ہر ایک اگرچہ انسان اور فرس کے درمیان مشترک ہے مگر وہ ان میں تمام مشترک نہیں بلکہ بعض مشترک ہے ۔ تمام مشترک وہ صرف حیوان ہے جو کل کو شامل ہے ۔

تشریح : ـــــــ قولہ[1] وَالْمُرَادُ : ۔ یعنی ماہیت اور نوعِ آخر کے درمیان تمام مشترک سے مراد وہ جزء ہے جس کے علاوہ ان دونوں کے درمیان کوئی جزءِ مشترک نہ ہو لہٰذا اگر دو شئی کے درمیان ایک جزء مشترک [illegible] جزء ان دونوں شئی کا تمام مشترک ہے چنانچہ روح و حجر کے درمیان صرف جوہری جزء مشترک ہے لہٰذا روح و حجر کے درمیان جوہر تمام مشترک ہوا یعنی دو شئی کے درمیان اگر چند اجزاء مشترک ہوں تو جو جزء باقی تمام اجزاء کا جامع ہو تو وہ دونوں شئی کا تمام مشترک ہوا ۔ چنانچہ انسان و فرس کے درمیان جوہر، جسم نامی، حساس متحرک بالارادہ، حیوان اجزاء مشترک ہیں لیکن ان میں سے صرف حیوان ایک ایسا جزء ہے جو باقی تمام اجزاء کا مجموعہ ہے پس انسان و فرس کے درمیان صرف حیوان ہی

تمام مشترک ہوا ۔

قولہ[2] لَا يَكُونُ وَرَاءَهُ : ۔ وراء اصل میں وَرِیْ یَرِیْ کا مصدر بمعنی ستر یعنی چھپانا ہے اور وہ مضاف ہوتا ہے کبھی فاعل کی طرف اور کبھی مفعول کی طرف ۔ اگر مضاف ہو فاعل کی طرف تو وہ قدام یعنی آگے کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے کہ جو چیز آگے ہوتی ہے وہ ساتر ہوتی ہے چنانچہ جب وراء زید بمعنی قدامہٗ کہا جائے ۔ تو اس کا معنی ہوگا الذی یواری زیدًا ۔ قرآن کریم میں ہے ومن ورائهم جهنم اور اگر مضاف مفعول کی طرف ہو تو خلف یعنی پیچھے کے معنی میں ہوتا ہے اسلئے کہ جو چیز پیچھے ہوتی ہے ظاہر ہے وہ مستور ہوتی ہے لہٰذا لفظ وراء ظرف مکان لازم الظرفیۃ ہے اور اضداد میں سے ہے یعنی خلف بمعنی پیچھے اور قدام بمعنی آگے دونوں کے لئے مستعمل ہوتا ہے جب کہ اکثر ظرف یعنی خلف کے معنیٰ میں مستعمل ہے اور کبھی سوی کے معنیٰ میں بھی ہوتا ہے جیسے فمن ابتغیٰ وراء ذلک یعنی جو شخص اس کے سوا تلاش کرے ۔ شارح کی عبارت سے ظاہر ہے کہ معنیٰ ظرفی یہاں مراد نہیں بلکہ اسمی ہے یعنی وراء بمعنی غیر مراد ہے یعنی لا یکون غیرہٗ جزءٌ مشترکٌ لیکن اس تقدیر پر غیر کو خارج کے ساتھ خاص کرنا لازم آئیگا یعنی لا یکون غیرہٗ جزءٌ مشترکٌ لا یکون جزءٌ مشترکٌ خارجًا عنہ بعض شارحین نے اس تقدیر پر یہ قباحت بیان کی ہے کہ لفظ وراء کے ساتھ تفسیر پھر اس کو معنیٰ غیر پر حمل اور معنیٰ غیر کو خارج پر حمل استغال بما لا یعنی ہے ۔

قولہ[3] اَیْ جُزْءٌ مُشْتَرَکٌ : ۔ یہ تفسیر الجزء المشترک الذی کی ہے یہ بھی ممکن ہے جزء مشترک بینہما کی ہو جب کہ میر سید شریف نے احتمال اول کا قول کیا ہے لیکن اگر قرب اور اس امر پر غور کیا جائے کہ مفسَّر اور مفسِّر دونوں نکرہ ہیں تو اس سے احتمال دوم کی تائید ہوتی ہے ۔

قولہ[4] نَفْسَ ذٰلِکَ الْجُزْءِ : ۔ یعنی تمام مشترک وہ جزء ہے کہ اس کے علاوہ ماہیت اور نوعِ آخر کے درمیان کوئی دوسرا ایسا جزءِ مشترک نہ ہو جو اس جزءِ مشترک سے خارج ہو بلکہ تنہا وہی جزءِ مشترک ہو اور اگر کوئی دوسرا جزءِ مشترک بھی ہو تو وہ اس جزءِ مشترک کا جزء ہو چنانچہ حیوان کہ وہ انسان و فرس کے درمیان تمام جزءِ مشترک ہے اور دوسرا کوئی جزء ان کے درمیان مشترک نہیں اور اگر کوئی مشترک ہے بھی تو وہ حیوان ہی کا جزء ہے مثلاً جوہر، جسم نامی، حساس متحرک بارادہ کہ ان میں سے ہر ایک اگرچہ انسان و فرس کے درمیان مشترک ہے لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ حیوان کا جزء ہے لہٰذا حیوان تمام مشترک ہوا ۔

قولہ[۵] اِلَّا اَنَّہٗ :۔ یعنی انسان و فرس کے درمیان جوہر، جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ تمام جزء مشترک نہیں اس لئے کہ تمام جزء مشترک وہ جزء ہے جس کے علاوہ کوئی جزء مشترک نہ ہو اور جوہر و جسم نامی وغیرہ اس طرح نہیں ہے پس وہ تمام جزء مشترک نہیں بلکہ جزء مشترک ہیں کیونکہ تمام جزء مشترک صرف حیوان ہے جو کل کو شامل و عام ہے ۔

وَ[۱] رُبَمَا یُقَالُ الْمُرَادُ بِتَمَامِ الْمُشْتَرَکِ مَجْمُوْعُ الْاَجْزَاءِ الْمُشْتَرَکَۃِ بَیْنَھُمَا کَالْحَیَوَانِ فَاِنَّہٗ مَجْمُوْعُ الْجَوْھَرِ وَالْجِسْمِ النَّامِیْ وَالْحَسَّاسِ وَالْمُتَحَرِّکِ بِالْاِرَادَۃِ وَھِیَ اَجْزَاءٌ مُشْتَرَکَۃٌ بَیْنَ الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَ[۲] ھُوَ مَنْقُوْضٌ بِالْاَجْنَاسِ الْبَسِیْطَۃِ کَالْجَوْھَرِ لِاَنَّہٗ جِنْسٌ عَالٍ وَلَا یَکُوْنُ لَہٗ جُزْءٌ حَتّٰی یَصِحَّ اَنَّہٗ مَجْمُوْعُ الْاَجْزَاءِ الْمُشْتَرَکَۃِ فَعِبَارَتُنَا اَسَدُّ وَ[۳] ھٰذَا الْکَلَامُ وَقَعَ فِی الْبَیْنِ فَلْنَرْجِعْ اِلٰی مَا کُنَّا فِیْہِ

ترجمہ: ـــــ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ تمام مشترک سے مراد ان اجزاء کا مجموعہ ہے جو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوں جیسے حیوان کہ وہ جوہر و جسم نامی و حساس و متحرک بالارادہ کا مجموعہ ہے اور وہ سب اجزاء ہیں جو انسان و فرس کے درمیان مشترک ہیں اور وہ قول منقوض ہے اجناس بسیطہ سے جیسے جوہر کہ وہ جنس عالی ہے اور اس کے لئے کوئی جزء نہیں یہاں تک کہ یہ صحیح ہو کہ وہ اجزاء مشترکہ کا مجموعہ ہے پس ہماری عبارت درست تر ہے اور یہ گفتگو درمیان میں واقع ہوئی پس ہم کو اس امر کی طرف رجوع کرنا چاہیئے جس میں ہم تھے ۔

تشریح : ـــــ قولہ[۱] وربما یقال :۔ تمام مشترک کا معنی جو ما قبل میں گذرا جمہور کا تھا لیکن امام رازی نے اس کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ تمام مشترک سے مراد ان کے اجزاء کا مجموعہ ہے جو ماہیت اور نوع کے درمیان مشترک ہو چنانچہ حیوان کہ وہ مجموعہ ہے جوہر، جسم نامی، حساس اور متحرک بالارادہ کا اور وہ کل اجزاء ہیں جو انسان و فرس کے درمیان مشترک ہے ۔

قولہ[۲] وھو منقوض :۔ ھو کا مرجع قول مذکور ہے یعنی تمام مشترک سے مراد اجزاء مشترکہ

کا مجموعہ ہے ۔ اور وہ اجناس بسیطہ مثلاً جوہر سے منقوض ہے کیونکہ جوہر جسم مطلق کا جزء ہے جو تمام مشترک ہے اور بسیط یعنی اس کا کوئی جزء نہیں کیونکہ وہ جنس عالی ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہیں ہوتی ہے لہذا تمام مشترک اجزاء مشترکہ کا مجموعہ نہ ہوا بلکہ وہ جزء ہوا جو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان ایسا جزء مشترک ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا جزء مشترک نہیں چنانچہ جوہر انسان اور عقول عشرہ کے درمیان ایسا جزء مشترک ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا جزء مشترک نہیں ۔ اس نقض کا منشا غالباً لفظ تمام ہے جس کو مجموعہ کے معنی میں مراد لیا گیا ہے ۔ جواب اس کا یہ دیا جاسکتا ہے کہ اجزاء مشترکہ کے مجموعہ کو جو تمام کہا گیا ہے اس سے مراد عام ہے کہ حقیقۃً ہو یا حکماً بایں معنی کہ کوئی جزء مشترک اس سے خارج نہ ہو ۔ اس کی نظیر علت غائیہ کی تعریف ھی ما یتوقف علیہ الشیٔ ہے جو علت بسیط کو بھی شامل ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ، عقل اول کے لئے علت تامہ بسیط ہے جس کا جزء نہیں ہوتا ہے ۔

قولہ[۳] وھذا الکلام :۔ یعنی یہ کلام اجزاء دلیل کے درمیان واقع ہے کیونکہ ما قبل میں جزء ماہیت کو جنس و فصل کے درمیان منحصر ہونے کی دلیل جاری ہے جو دو مقدموں پر مشتمل ہے جن میں سے ایک مقدمہ شرطیہ متصلہ ہے اور دوسرا دو شرطیہ متصلہ پہلا مقدمہ یعنی جزء الماہیۃ اما ان یکون تمام جزء المشترک بین الماہیۃ و بین نوع آخر او لا یکون اور دوسرا مقدمہ یعنی جزء الماہیۃ ان کان تمام الجزء المشترک بین الماہیۃ و بین نوع آخر فھو الجنس و الا فھو الفصل ۔ مقدمہ اول میں چونکہ تمام مشترک مذکور ہے جو محتاج بیان ہے ۔ اس لئے اس کو واضح کرنے کے لئے دونوں مقدموں کے درمیان اس کی دو تفسیر بیان کی گئیں ۔

فَنَقُوْلُ[۱] جُزْءُ الْمَاھِیَۃِ اِنْ کَانَ تَمَامُ الْجُزْءِ الْمُشْتَرَکِ بَیْنَ الْمَاھِیَۃِ وَبَیْنَ نَوْعٍ آخَرَ فَھُوَ الْجِنْسُ وَ[۲] اِلَّا فَھُوَ الْفَصْلُ اَمَّا[۳] الْاَوَّلُ فَلِاَنَّ جُزْءَ الْمَاھِیَۃِ اِذَا کَانَ تَمَامُ الْجُزْءِ الْمُشْتَرَکِ بَیْنَھَا وَبَیْنَ نَوْعٍ اٰخَرَ یَکُوْنُ مَقُوْلًا فِیْ جَوَابِ مَا ھُوَ بِحَسْبِ الشَّرِکَۃِ الْمَحْضَۃِ لِاَنَّہٗ اِذَا سُئِلَ عَنِ الْمَاھِیَۃِ وَذٰلِکَ النَّوْعِ کَانَ الْمَطْلُوْبُ تَمَامَ الْمَاھِیَۃِ الْمُشْتَرَکَۃِ بَیْنَھُمَا وَذٰلِکَ الْجُزْءُ وَاِذَا اُفْرِدَ الْمَاھِیَۃُ بِالسُّؤَالِ

لَمْ یصلح ذٰلک الجزءُ لِاَنْ یکونَ مقُولاً فی الجواب لاَنّ المطلوب ح ھُوتمامُ الماھیۃِ المختصّۃِ والجزءُ لایکونُ تمامُ الماھیۃِ المختصّۃِ اذْ ھُومَا یترکبُ الشئ منہُ وعن غیرہٖ فذٰلکَ الجزءُ انمایکونُ مقولاً فی جوابِ ماھُو بحسْبِ الشرکۃِ فقط ولانعنی بالجنسِ الّاھٰذا کالحیوانِ فانّہٗ کمالُ الجزءِ المشترکِ بین ماھیۃِ الانسانِ ولنوعٍ اٰخرَ کالفرسِ مثلاً حتی اذا سُئِل عن الانسانِ والفرسِ بماھما کانَ المشترکُ بین ماھیۃِ الانسانِ بالسوالِ لَمْ یصلح للجوابِ الحیوانُ لِاَنّ تمامَ ماھیتہٖ الحیوانُ الناطقُ لاالحیوانُ فقط

ترجمہ: ـــــ پس ہم کہتے ہیں کہ جزء ماہیت اگر تمام مشترک ہو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تو وہ جنس ہے ورنہ تو وہ فصل ہے بہرحال اول اس لئے کہ جزء ماہیت جب تمام مشترک ہو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تو وہ ماھو کے جواب میں شرکتِ محضہ کے لحاظ سے بولا جائے گا کیونکہ جب ماہیت اور اس نوع کے متعلق سوال کیا جائے تو مطلوب تمام ماہیت مشترکہ ہوگا اور وہ یہی جزء ہے اور جب تنہا ماہیت کے متعلق سوال ہو تو یہ جزء جواب میں بولے جانے کے لائق نہ ہوگا کیونکہ اس وقت مطلوب تمام ماہیت مختصہ ہے اور جزء تمام ماہیت مختصہ نہیں ہوتا اس لئے کہ جزء وہ ہوتا ہے کہ شئی اس سے اور اس کے غیر سے مرکب ہو پس وہ جزء صرف شرکت کے لحاظ سے ماھو کے جواب میں بولا جائے گا اور جنس سے ہم یہی مراد لیتے ہیں جیسے حیوان کہ وہ کمالِ جزء مشترک ہے ماہیت انسان اور نوع آخر مثلاً فرس کے درمیان یہاں تک کہ جب انسان اور فرس کے متعلق ماھما کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب حیوان ہوگا اور جب تنہا انسان کے متعلق سوال کیا جائے تو جواب حیوان نہیں ہوسکتا کیونکہ انسان کی تمام ماہیت حیوانِ ناطق ہے نہ کہ صرف حیوان۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] فنقول: ـ یعنی جب تمام مشترک اور اس کے متعلقات کے ذکر سے فارغ ہوچکے تو اب اصلِ بحث کیطرف رجوع کیا جاتا ہے کہ جزء ماہیت، ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہے یا نہیں اگر تمام مشترک ہے تو وہ جنس ہے اور اگر تمام مشترک نہیں تو وہ فصل ہے لہذا

جنس وہ جزء ماہیت ہوئی جو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہو اور فصل وہ جزء ماہیت ہوئی جو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو۔

قولہ[۲] والّا فھو: ـ والّا چونکہ باعتبار ترکیب شرط ہے اور فھوالفصل اس کی جزاء اصل عبارت یہ ہے وان لم یکن تمامُ الجزءِ المشترکِ بین الماھیۃِ وبین نوعٍ آخرَ فھوالفصلُ یعنی وہ جزء اگر ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو تو فصل ہے اور نفی چونکہ یہاں مقید پر واقع ہے اس لئے اس کا تعلق ہر ہر جزء کے ساتھ ہوگا پس وہ جزء جو تمام مشترک نہیں عام ہے وہ قطعاً مشترک نہ ہو چنانچہ ناطق کہ وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان قطعاً مشترک نہیں۔ یا مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہیں لہذا وہ فصل ہے۔

قولہ[۳] اما الاوّلُ: ـ شق اول کو جنس کیوں کہا جاتا ہے؟ اس عبارت سے اس کی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ جنس جو کثیرین مختلفین پر ماھو کے جواب میں محمول ہوتی ہے وہ جزء ماہیت ہے جو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہوتا ہے کیونکہ جو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہے وہ ماھو کے جواب میں شرکتِ محضہ کے لحاظ سے محمول ہوتی ہے چنانچہ جب ماہیت اور اس نوع کے متعلق سوال کیا جائے تو مطلوب تمام ماہیت مشترکہ ہوتا ہے۔ اور وہ یہی جزء ہے اور جب صرف ماہیت سے متعلق سوال کیا جائے۔ تو وہ جزء جواب میں محمول ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ اس وقت مطلوب تمام ماہیت مختصہ ہوجاتا ہے اور وہ جزء تمام ماہیت مختصہ نہیں بلکہ مشترکہ ہے اس لئے کہ جزء وہ ہوتا ہے کہ شئی اس سے اور اس کے غیر سے مرکب ہو لہذا وہ جزء صرف شرکت کے لحاظ سے ماھو کے جواب میں محمول ہوگا اور ظاہر ہے جنس سے یہی مراد ہے چنانچہ حیوان کہ وہ ماہیت انسان اور نوع آخر مثلاً فرس کے درمیان کمالِ جزء مشترک ہے لہذا انسان اور فرس سے متعلق ماھما کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب حیوان ہوگا اور اگر صرف انسان سے متعلق سوال کیا جائے تو وہ جواب کی صلاحیت نہیں رکھ سکے گا۔ کیونکہ اس کی ماہیت حیوان ناطق ہے صرف حیوان نہیں۔

قولہ[۴] اذھو: ـ ھو ضمیر مرفوع کا مرجع جزء ہے اور الّا ھٰذا میں ہٰذا کا مشار الیہ ما کان مقولاً فی جوابِ ماھو بحسبِ الشرکۃ ہے۔ اس عبارت سے اس امر کی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ جزء

ماہیت تمام ماہیت مشترکہ ہوتی ہے تمام ماہیت مختصہ نہیں خلاصہ دلیل کا یہ ہے کہ شئی چونکہ جزء ماہیت اور اس کے غیر سے مرکب ہوتی ہے جیسے انسان کا جزء حیوان ہے تو انسان مرکب ہے حیوان اور ناطق سے تو جزء ماہیت جو مثلاً حیوان ہے وہ ماھو کے جواب میں شرکت محضہ کے لحاظ سے ہی محمول ہوگا ماہیت مختصہ کے لحاظ سے نہیں ۔

ورسموہ[1] فانہ کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ماھو فلفظ الکلی[2] مستدرک والمقول علی کثیرین[3] جنس للخمسۃ ویخرج بالکثیرین الجزئی لانہ[4] مقول علی واحد فیقال ھذا زید وبقولنا المختلفین بالحقائق یخرج النوع لانہ[5] مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماھو وبجواب ماھو یخرج الکلیات البواقی اعنی الخاصۃ والفصل والعرض العام

ترجمہ: ـــــــ اور مناطقہ نے جنس کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ جنس وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں محمول ہو پس لفظ کلی مستدرک ہے اور مقول علی کثیرین کلیات خمسہ کے لئے جنس ہے اور لفظ کثیرین سے جزئی خارج ہوگئی ۔ کیونکہ جزئی ایک پر محمول ہوتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ہذا زید اور ہمارے قول مختلفین بالحقائق سے نوع نکل گئی ۔ کیونکہ نوع متفقین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں محمول ہوتی ہے اور فی جواب ماھو سے باقی کلیات یعنی خاصہ اور فصل اور عرض عام خارج ہوگئے ۔

تشریح: ـــــــ قولہ[1] ورسموہ: ۔ جنس کا معنی جو ماقبل میں گذرا کہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان اگر تمام مشترک ہو جو ماھو کے جواب میں باعتبار شرکت محضہ بولی جاتی ہے) اس کا ما حصل بعینہ وہ ہے جس کو مناطقہ نے بیان کیا ہے کہ جنس وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں بولی جاتی ہے ۔ جنس کے اس معنی کو رسم سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ کہ حد وہ ہوتی ہے جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو اور یہاں لفظ کلی جنس قریب تو ہو سکتی ہے لیکن دوسرے الفاظ مثلاً مقول

علی کثیرین وغیرہ فصول نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے عوارض ہیں کیونکہ شئی پر محمول شئی کی حقیقت تام ہونے کے بعد ہوتا ہے لہذا محمول ہونا جنس اور فصل اور نوع کے لئے فصل نہیں ہو سکتا کیونکہ فصل ماہیت کا جزء ہوتی ہے اور محمول ہونا ماہیت تام ہونے کے بعد عارض ہوتا ہے تو وہ تعریف بالخاصہ ہوئی اور تعریف بالخاصہ چونکہ رسم کہلاتی ہے اس لئے اس تعریف کو رسم سے تعبیر کیا گیا ۔

قولہ[2] فلفظ الکلی: ۔ اس عبارت سے جنس کے معنی کجامع ومانع ہونے کو بیان کیا جاتا ہے کہ اس میں لفظ مقول بمنزلہ جنس ہے جو کلیات خمسہ اور جزئی کو بھی شامل ہے البتہ لفظ کلی مستدرک وبیکار ہے جیساکہ اس کی وجہ نوع کی تعریف میں گذری اور لفظ کثیرین فصل بعید بدو مرتبہ ہے جس سے جزئی حقیقی خارج ہو جاتی ہے کیونکہ جزئی حقیقی ایک پر بولی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ہذا زید وذلک بکر اور مختلفین بالحقائق فصل بعید بیک مرتبہ ہے جس سے نوع خارج ہو جاتی ہے کیونکہ وہ کثیرین متفقین بالحقائق پر بولی جاتی ہے اور جواب ماھو فصل قریب ہے جس سے باقی تینوں کلیاں یعنی فصل وخاصہ وعرض عام خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ تینوں ماھو کے جواب میں محمول نہیں ہوتے ۔

قولہ[3] المقول علی کثیرین: ۔ مقول کے ساتھ علی کثیرین کلیات خمسہ کے لئے بمنزلہ جنس ہے اور علی کثیرین بمنزلہ فصل ہے جس سے جزئی حقیقی خارج ہو جاتی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ علی کثیرین کا ذکر مقول کے بیان صلہ کے لئے ہے فصل کے لئے نہیں ۔ اس لئے کہ جزئی کے مقول ہونے میں اختلاف ہے ۔ جیساکہ آگے مذکور ہے اور اخراج چونکہ فرع دخول ہوتا ہے اس لئے جزئی حقیقی جب مقول میں داخل ہی نہیں تو علی کثیرین سے اس کو خارج کرنا فضول ہے ۔

قولہ[4] لانہ مقول علی واحد: ۔ جزئی حقیقی کے محمول ہونے میں اختلاف ہے محقق دوانی اور محب اللہ بہاری جواز کے قائل ہیں ۔ شیخ نے ارشادات کے متعدد مقامات پر حمل جزئی کے صحیح ہونے کی تصریح کی ہے اور مصنف سے بھی اس کی صحت منقول ہے ۔ لیکن علامہ تفتازانی نے شرح تلخیص میں احوال مسند کے بیان میں یہ تحریر کیا ہے کہ مناطقہ کے نزدیک جزئی حقیقی کبھی بھی محمول نہیں ہوتی اور سید شریف کا کہنا ہے کہ جزئی حقیقی جو واحد پر محمول ہوتی ہے وہ بظاہر ہے کیونکہ حقیقۃً وہ کسی شئی پر محمول نہیں ہوتی ہے کیونکہ حمل کے لئے من وجہ اتحاد اور من وجہ تغایر ضروری ہے

اس لئے کہ حمل ایک نسبت ہے جو منتسبین کو مقتضی ہوتی ہے پس جزئی حقیقی اگر محمول ہو تو دو حال سے خالی نہیں آیا وہ اپنی ذات پر محمول ہوگی یا غیر پر۔ ظاہر ہے وہ اپنی ذات پر محمول نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ اس تقدیر پر من کل الوجوہ اتحاد لازم آئے گا جو ممنوع ہے نیز اس سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا اور غیر پر بھی محمول نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ غیر میں من کل الوجوہ مغایرت ہے لیکن مثلاً ہذا زیدٌ وغیرہ میں جو محمول ہے وہ بظاہر ہے حقیقۃ محمول مفہوم کلی ہے۔ کیونکہ ہذا سے اگرچہ شخص معین کی طرف اشارہ ہے لیکن زید سے وہی شخص معین مراد نہیں بلکہ مسمیٰ زید یعنی ہذا زیدٌ بمعنی ہذا مسمیٰ زید یا صاحب اسم زید پس وہ مفہوم کلی ہے اگرچہ اس کا انحصار شخص واحد میں فرض کرلیا گیا ہے۔ جو لوگ حملِ جزئی کے صحیح ہونے کا قول کرتے ہیں وہ تغایر کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں۔ ذاتی واعتباری۔ اور جن چیزوں میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہو ان میں حمل جائز ہے چنانچہ ہذا کاتبٌ وضاحکٌ وغیرہ میں جو ہذا کا مصداق ہے وہی کاتب وضاحک کا مصداق ہے لہذا مصداق کے اعتبار سے دونوں میں اتحاد ہے اور مفہوم کے اعتبار سے تغایر۔ کیونکہ جزئی کے مختلف اوصاف ہوسکتے ہیں تو موضوع کی طرف ایک صفت کا اعتبار کیا جائے گا اور محمول کی جانب دوسری صفت کا اس طرح سے دونوں میں تغایر ثابت ہوجائے گا جس سے حمل درست ہوجائے گا۔

قالَ وَہُوَ قریبٌ اِنْ کانَ الجوابُ عن الماھیۃِ وَعن بَعْضِ مَایشارکہا فیہِ عَیْنَ الجوابِ عنہا وعن کلِّ مَا یشارکہا فیہِ کالحیوانِ بالنسبۃِ الی الانسانِ وبعیدٌ اِنْ کانَ الجوابُ عنہا وعن بعضِ مَایشارکہا فیہِ غَیْرَالجوابِ عنہا وعن بَعْضٍ آخَرَ وَیکونُ ہناکَ جوابانِ اِنْ کان بعیداً بمرتبۃٍ واحدۃٍ کالجسمِ النامی بالنسبۃِ الی الانسانِ ثلاثۃُ اَجوبۃٍ ان کانَ بمرتبتینِ کالجسمِ وَاربعُ اَجوبۃٍ اِنْ کانَ بعیداً بثلاثِ مراتبَ کالجوھرِ وَعلیٰ ھٰذا القیاسِ

ترجمہ: ـــــــ مصنف نے فرمایا کہ وہ یعنی جنس قریب ہے اگر ماہیت اور بعض مشارکات ماہیت

فی الجنس سے جواب ہو بعینہٖ وہ جواب جو اس ماہیت اور جمیع مشارکات ماہیت فی الجنس کا ہے چنانچہ حیوان بہ نسبت انسان کے یا جنس بعید ہے اگر ماہیت اور بعض مشارکات فی الجنس سے جواب ہو علاوہ اس جواب کے جو اس ماہیت اور بعض آخر کا ہے اور یہاں دو جواب ہوں گے اگر جنس بعید بیک مرتبہ ہو جیسے جسم نامی بہ نسبت انسان کے اور تین جواب ہوں گے اگر جنس بعید بدو مرتبہ ہو جیسے جسم اور چار جواب ہوں گے اگر جنس بعید بسہ مرتبہ ہو جیسے جوہر وعلیٰ ہذا القیاس۔

تشریح: ـــــــ **بیانہ وہو قریب:** ـ تعریف جنس کے تفصیلی بیان کے بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں جنس قریب اور جنس بعید اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ ہو ضمیر مرفوع کا مرجع جنس ہے وہ ترکیب میں جزا مقدم ہے اِن کانَ الجوابُ الخ شرط مؤخر کی اسی طرح ہُو بعیدٌ بھی جزا مؤخر ہے ان کانَ الجوابُ الخ شرط مؤخر کی جزا پر فا کے داخل نہ ہونے کی وجہ شرط پر اس کی تقدیم ہے کیونکہ جزا پر دخول فا کے لئے شرط کا اس پر مقدم ہونا ضروری ہے۔

بیانہ وَبعیدٌ: ـ بعید کا عطف قریب پر ہے اصل عبارت یہ ہے وہو بعیدٌ خلاصہ یہ کہ جنس قریب کسی ماہیت کی وہ ہے کہ یکے بعد دیگرے جس کے ہر فرد کے ساتھ اس ماہیت کو ملاکر بذریعہ ماہما سوال کرنے پر جواب میں ہمیشہ وہی جنس واقع ہو جیسے شجر کے لئے جسم نامی اور حجر کے لئے جسم مطلق جنس قریب ہے اور جنس بعید کسی ماہیت کی وہ ہے کہ یکے بعد دیگرے جس کے ہر فرد کے ساتھ اس ماہیت کو ملاکر بذریعہ ماہما سوال کرنے پر جواب میں کبھی وہ جنس واقع ہو کبھی دوسری دوسری جنس جیسے شجر کے لئے جسم مطلق اور حجر کے لئے جوہر جنس بعید ہے اور جنس بعید میں چونکہ متعدد جوابات ہوتے ہیں اس لئے اگر اس میں دو جواب ہوں تو وہ جنس بعید بمرتبہ واحد کہلاتی ہے جیسے جسم نامی بہ نسبت انسان کے کہ الانسانُ والفرسُ ماہما کہا جائے تو ایک جواب حیوان آتا ہے اور الانسانُ والشجرُ ماہما کہا جائے تو دوسرا جواب جسم نامی آتا ہے اور اگر جواب تین ہوں تو وہ جنس بعید بمرتبتین کہلاتی ہے جیسے جسم مطلق بہ نسبت انسان کے کہ الانسانُ والحمارُ ماہما کہا جائے تو ایک جواب حیوان آئے گا اور اگر الانسان والشجر ماہما کہا جائے تو دوسرا جواب جسم نامی آئے گا اور اگر الانسان والحجر ماہما کہا جائے تو تیسرا جواب جسم مطلق آئے گا اور اگر جواب چار ہوں تو جنس بعید بمرتبہ ثالثہ کہلاتی ہے

مبتدیوں کی آسانی کے لئے ان کی مثالیں بیان کرتے ہیں اور ترتیب کلیات کو ان ہی مثالوں کے ذریعہ واضح کرتے ہیں جیسا کہ تفصیل آگے درج ہے ۔

قولہ[2] فوضعوا الانسان : ۔ جنس کے گزشتہ تفصیلی بیان سے چونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ ماہیت واحدہ کے لئے متعدد جنسیں ہو سکتی ہیں ۔ چنانچہ انسان کی جنس حیوان بھی ہے اور جسم نامی جسم مطلق اور جوہر بھی اور یہ معلوم ہے کہ حیوان جسم نامی سے خاص ہے اور جسم نامی جسم مطلق سے اور جسم مطلق، جوہر سے خاص ہے اور خاص نیچے ہوتا ہے اور عام اوپر تو جب کسی ماہیت کے لئے متعدد جنسیں ہو سکتی ہیں تو ان میں جو جنس سب سے نیچے ہو وہ اس ماہیت کی جنس قریب ہے اور جنس قریب سے اوپر والی جنس اُس ماہیت کی جنس بعید ہے مثلاً انسان کی جنس قریب حیوان ہے کیونکہ انسان کی تمام جنسوں میں حیوان سب سے نیچے اور سب سے خاص ہے پھر انسان کی جنس بعید جسم نامی ہے اس لئے کہ جسم نامی حیوان سے اوپر و عام ہے اور جب انسان کے لئے جسم نامی، جنس بعید ہے تو اس کے لئے جسم مطلق بدرجہ اولیٰ جنس بعید ہوگا کیونکہ وہ جسم نامی سے اوپر ہے اور یونہی انسان کے لئے جوہر بھی جنس بعید ہے اس لئے کہ وہ جسم مطلق سے اوپر ہے ۔

وَاِذَا[1] انْتَقَشَ هٰذَا عَلٰى صَحِيْفَةِ الْخَاطِرِ فَنَقُوْلُ الْجِنْسُ اِمَّا قَرِيْبٌ اَوْ بَعِيْدٌ لِاَنَّهٗ[2] اِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ بَعْضِ مَا يُشَارِكُهَا فِيْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ عَيْنُ الْجَوَابِ عَنْهَا وَعَنْ جَمِيْعِ مُشَارِكَاتِهَا فِيْهِ فَهُوَ الْقَرِيْبُ كَالْحَيَوَانِ فَاِنَّهٗ الْجَوَابُ عَنِ السُّوَالِ عَنِ الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَهُوَ الْجَوَابُ عَنْهُ وَعَنْ جَمِيْعِ الْاَنْوَاعِ الْمُشَارِكَةِ لِلْاِنْسَانِ فِي الْحَيَوَانِيَّةِ اِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ بَعْضِ مُشَارِكَاتِهَا فِيْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ غَيْرُ الْجَوَابِ عَنْهَا وَعَنِ الْبَعْضِ الْاٰخَرِ فَهُوَ الْبَعِيْدُ كَالْجِسْمِ النَّامِيْ فَاِنَّ النَّبَاتَاتِ وَالْحَيَوَانَاتِ تُشَارِكُ الْاِنْسَانَ فِيْهِ وَهُوَ الْجَوَابُ عَنْهُ وَعَنِ الْمُشَارِكَاتِ النَّبَاتِيَّةِ لَا الْمُشَارِكَاتِ الْحَيَوَانِيَّةِ بَلِ الْجَوَابُ عَنْهُ وَعَنِ الْمُشَارِكَاتِ الْحَيَوَانِيَّةِ الْحَيَوَانُ

ترجمہ : ۔ ــــــــ اور جب یہ لوح دل پر نقش ہو چکا تو ہم کہیں گے جنس یا قریب ہے یا بعید کیونکہ اگر ماہیت اور بعض مشارکات ماہیت فی الجنس سے جواب ہو بعینہ وہ جواب جو اس ماہیت اور جمیع مشارکات ماہیت فی الجنس کا ہے تو وہ جنس قریب ہے جیسے حیوان کہ وہ جواب ہے انسان اور فرس سے سوال کا اور یہی جواب ہے انسان اور تمام ان انواع سے سوال کا جو انسان کے ساتھ حیوانیت اور بعض آخر سے ہے تو وہ جنس بعید ہے جیسے جسم نامی کہ نباتات اور حیوانات انسان کے ساتھ جسم نامی میں شریک ہیں اور جسم نامی جواب ہے انسان اور مشارکات نباتیہ سے سوال کا نہ کہ مشارکات حیوانیہ سے سوال کا بلکہ انسان اور مشارکات حیوانیہ سے سوال کا جواب حیوان ہے ۔

تشریح : ــــــــ قولہ[1] واذا انتقش : ۔ یعنی جب لوح دل پر یہ نقش ہو چکا کہ ایک ماہیت کے لئے متعدد جنسیں ہو سکتی ہیں تو یہ بھی نقش کر لیا جائے کہ جنس دو قسم کی ہوتی ہے ایک قریب اور دوسری بعید کیونکہ کسی ماہیت کی جنس اگر معلوم ہو اور یہ معلوم کیا جائے کہ وہ اس ماہیت کی جنس قریب ہے یا بعید تو سب سے پہلے یہ دیکھا جائے کہ اس جنس کے افراد کیا کیا ہیں پھر اس کے ایک فرد کے ساتھ اس ماہیت کو ملا کر ماھما کے ذریعہ سوال کیا جائے اور دیکھا جائے کہ جواب کیا واقع ہوتا ہے پھر اس جنس کے کسی دوسرے فرد کے ساتھ اس ماہیت کو ماھما کے ذریعہ سوال کیا جائے اور دیکھا جائے کہ کیا جواب ہوتا ہے و علیٰ ہذا القیاس یکے بعد دیگرے سب کے ساتھ ماھما کے ذریعہ سوال کرتے جائیں اور دیکھا جائے کہ کیا جواب واقع ہوتا ہے اس کے بعد یہ غور کیا جائے کہ ہر مرتبہ جواب میں وہی جنس واقع ہوگی یا کبھی وہ اور کبھی دوسری اگر ہر مرتبہ وہی جنس جواب میں واقع ہوئی تو یہ جانیں کہ وہ جنس اس ماہیت کی جنس قریب ہے ورنہ جنس بعید چنانچہ حیوان انسان کی جنس قریب ہے اور جسم نامی اس کی جنس بعید ہے کیونکہ قریب و بعید امور اضافیہ سے ہیں کوئی جنس کسی ماہیت کی جنس بعید ہو تو کسی کی جنس قریب ہو سکتی ہے چنانچہ شجر کے لئے جسم نامی جنس قریب ہے اس لئے کہ جسم نامی کے جتنے افراد ہیں اُن میں سے جس جس کے ساتھ شجر کو ملا کر بذریعہ ماھما سوال کیا جائے تو جواب میں ہمیشہ جسم نامی ہی واقع ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ شجر کے لئے جسم نامی جنس قریب ہے ۔

قولہ[2] لانہ ان کانَ : ۔ جنس کی دو قسم قریب و بعید ہیں ۔ اس عبارت سے اس کی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ جنس جو جواب ہے ماہیت اور بعض مشارکات ماہیت فی الجنس کا وہ دو حال سے خالی نہیں آیا وہ جواب ہے بعینہٖ وہ جواب جو اس ماہیت اور جمیع مشارکات ماہیت کا ہے تو جنس قریب ہے اور اگر بعینہٖ وہ جواب نہیں بلکہ اس جواب کے علاوہ ہے جو اس ماہیت اور بعض آخر سے متعلق ہے تو جنس بعید ہے ۔

قولہ[3] عن جمیع مشارکتہا : ۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تعریف مذکور جنس بعید پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ جسم نامی جو انسان کی جنس بعید ہے انسان اور نباتات کے جواب میں بولا جاتا ہے اور انسان اور اس کے جمیع مشارکات مثلاً فرس ۔ بقر ۔ غنم ۔ نباتات کے جواب میں بھی بولا جاتا ہے لہٰذا اس کا جنس قریب ہونا بھی لازم آئے گا ۔ جواب یہ کہ جمیع مشارکات سے مراد کلّ واحد واحد ہے نہ کہ مشارکات کا مجموعہ مطلب یہ کہ مشارکات ماہیت میں سے اگر ہر ایک کو یکے بعد دیگرے ملا ملا کر سوال کیا جائے تو جواب میں وہی کلی بولی جائے گی اور جسم نامی ایسی کلی نہیں ہے کیونکہ انسان اور نباتات کے جواب میں جسم نامی بولا جاتا ہے لیکن انسان و فرس کے جواب میں جسم نامی نہیں بلکہ حیوان بولا جاتا ہے لہٰذا جسم نامی پر جنس قریب کی تعریف صادق نہیں آئے گی ۔

وَیکونُ[1] ھُناکَ جَوابانِ اِنْ کانَ الجنسُ بعیدًا بمرتبۃٍ واحدۃٍ کالجسمِ النامی بالنسبۃِ الی الانسانِ فانّ الحیوانَ جوابٌ وھُوجوابٌ آخرُ ثلاثۃُ اَجوبۃٍ اِن کانَ بعیدًا بمرتبتینِ کالجسمِ المطلقِ بالقیاسِ الیہِ فانّ الحیوانَ وَالجسمَ النامی جوابانِ وَھُوجوابٌ ثالثٌ واربعُ اَجوبۃٍ اِن کانَ بعیدًا بثلاثِ مراتبَ کالجوھرِ فانّ الحیوانَ والجسمَ النامیَ وَالجسمَ المطلقَ اَجوبۃٌ ثلاثۃٌ وَھُوجوابٌ رابعٌ وَعلیٰ ھذا القیاسِ فلمایزیدُ البُعدُ یزیدُ علیہ عددُ الاَجوبۃِ وَیکونُ عددُ الاَجوبۃِ زائدًا علیٰ عددِ مراتبِ البُعدِ بواحدٍ لِاَنّ الجنسَ القریبَ جوابٌ وَلکلِ مرتبۃٍ مِن مراتبِ البعدِ جوابٌ آخرُ

ترجمہ : ـــــــ اور یہاں دو جواب ہوں گے اگر جنس بعید بمرتبہ واحد ہو جیسے جسم نامی بہ نسبت انسان کے کہ حیوان ایک جواب ہے اور جسم نامی دوسرا جواب ہے اور تین جواب ہوں گے اگر جنس بعید بدو مرتبہ ہو جیسے جسم مطلق بلحاظ انسان کے کہ حیوان اور جسم نامی دو جواب ہیں اور جسم مطلق تیسرا جواب ہے اور چار جواب ہوں گے اگر جنس بعید بسہ مرتبہ ہو جیسے جوہر کہ حیوان جسم نامی اور جسم مطلق تین جواب ہیں اور جوہر چوتھا جواب ہے ۔ اسی پر قیاس کریں تو جب بُعد و دوری بڑھے گی تو اس پر جواب کی شمار بھی بڑھ جائے گی اور جواب کا عدد زائد ہو جائے گا مراتب بُعد کے عدد پر ایک کے ساتھ ۔ اس لئے کہ جنس قریب ایک جواب ہے اور ہر مرتبہ کے لئے مراتب بُعد میں سے دوسرا جواب ہے ۔

تشریح : ـــــــ قولہ[1] وَیکون ھناکَ : ۔ اس عبارت سے جنس بعید کے مراتب بُعد کی معرفت کے لئے ماہیت اور بعض مشارکات کے جواب کی تعداد بیان کی جاتی ہے کہ جواب اگر دو ہوں تو جنس بعید بیک مرتبہ ہے چنانچہ انسان اور نباتات کا جواب جسم نامی ہے اور انسان و فرس کا جواب حیوان ہے تو جواب کی تعداد دو ہو گئی اس لئے جسم نامی جنس بعید بیک مرتبہ ہے اور اگر جواب تین ہوں تو جنس بعید بدو مرتبہ ہو گی چنانچہ انسان و جمادات کا جواب جسم مطلق ہے اور انسان و نباتات کا جواب جسم نامی ہے اور انسان و فرس کا جواب حیوان ہے تو جواب کی تعداد تین ہو گئی اس لئے جسم مطلق جنس بعید بدو مرتبہ ہو گا اور اگر جواب چار ہوں تو جنس بعید بسہ مرتبہ ہو گی چنانچہ انسان و فرس کا جواب حیوان اور انسان و شجر کا جواب جسم نامی اور انسان و جمادات کا جواب جسم مطلق اور انسان و عقل کا جواب جوہر ہے لہٰذا جواب کی تعداد چار ہو گئی اس لئے جوہر جنس بعید بسہ مرتبہ ہو گا الغرض جواب کے عدد سے مرتبہ کا ایک عدد کم ہو گا ۔

خلاصہ یہ کہ جسم نامی انسان کے اعتبار سے جنس بعید بیک مرتبہ ہے اور حیوان کے اعتبار سے جنس قریب ہے اسی طرح جسم مطلق انسان کے اعتبار سے جنس بعید بدو مرتبہ ہے اور حیوان کے اعتبار سے جنس بعید بیک مرتبہ ہے اور جوہر انسان کے اعتبار سے جنس بعید بسہ مرتبہ ہے اور جسم نامی کے اعتبار سے جنس بعید بدو مرتبہ ہے اور جسم مطلق کے اعتبار سے جنس بعید بیک مرتبہ ہے پس جنس بعید کی تینوں قسمیں آپس میں ایک دوسرے کا غیر نہیں بلکہ مختلف باعتبار ہیں یعنی جنس بعید و جنس قریب بھی آپس میں ایک دوسرے کا غیر نہیں بلکہ مختلف بالاعتبار ہیں ۔

قولہ[۲] وعلیٰ ھٰذا القیاس: ۔ اس کا فعل محذوف ہے اصل عبارت یہ ہے واجر علیٰ ہٰذا القیاس بُعد و دوری پہچاننے کا ضابطہ یہ ہے کہ جواب کے عدد کا اعتبار کیا جائے اور اس سے ایک جواب کم کر دیا جائے تو جو باقی بچے گا وہی مرتبہ بُعد کا ہوگا چنانچہ جسم مطلق تیسرا جواب ہے اس سے ایک کم کر دیا جائے تو انسان سے اس کا مرتبہ بُعد بدو مرتبہ ہوگا اور جواب تین ہوں گے ۔

قال وَاِنْ لَمْ تمامُ المشترکِ بینھا وَبینَ نوعٍ آخرَ فلابدّ اِمّا اَلّایکونُ مشترکاً بینَ الماھیۃِ وَبینَ نوعٍ آخرَ اَصلاً کالناطقِ بالنسبۃِ الی الانسانِ اَوْ یکون بَعْضاً من تمامِ المشترکِ مساویاً لَہٗ کالحساسِ وَاِلّا[۲] لکانَ مشترکاً بینَ الماھیۃِ وَبینَ نوعٍ آخرَ وَلا یجوزُ اَنْ یکونَ تمامُ المشترکِ بالنسبۃِ الیٰ ذٰلک النوعِ لِاَنّ المقدّرَ خلافُہٗ بل بعضُہٗ وَلا یتسلسلُ بل ینتھی الیٰ مَا یساویہٖ فیکونُ فصلَ جنسٍ وکیفما کان یمیزُ الماھیۃَ عن مشارکِھا فی جنسٍ اَوْ فی وجودٍ فکانَ فصلاً

ترجمہ : ـــــــ مصنف نے فرمایا کہ وہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تو وہ یا تو بالکل مشترک نہ ہوگا ماہیت اور نوع آخر کے درمیان جیسے ناطق بہ نسبت انسان کے یا تمام مشترک کا بعض اور اس کا مساوی ہوگا جیسے حساس ورنہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوگا اور جائز نہیں کہ وہ تمام مشترک ہو بہ نسبت اس نوع کے کیونکہ مفروض اس کے خلاف ہے بلکہ بعض مشترک ہوگا اور متسلسل نہ ہوگا بلکہ مساوی کی طرف منتہی ہوگا پس وہ فصل جنس ہوگا بہر کیف وہ ماہیت کو ماہیت کے ان مشارکات سے ممتاز کرے گا جو جنس یا وجود میں شریک ہیں لہٰذا وہ فصل ہوگا ۔

تشریح : ـــــ بیانہ[۱] وان لم یکن: ۔ وہ کلی جو اپنے افراد کی ماہیت کا جزء ہے اس کی دو صورتیں مذکور ہوئیں ایک تمام مشترک ہونے کی اور دوسری تمام مشترک نہ ہونے کی ۔ پہلی صورت چونکہ ماقبل میں بالتفصیل گذر چکی اس لئے اب اس کی دوسری صورت کو بیان کیا جاتا ہے کہ تمام مشترک ہونا چونکہ مقید ہے اور مقید کا ارتفاع ہر ہر جزء کے ارتفاع سے ہوتا ہے اس لئے تمام مشترک نہ ہونے کی بھی دو صورتیں ہوں گی ایک یہ کہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہی نہ ہو جیسے ناطق بہ نسبت انسان کے

اور دوسری یہ کہ مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ بعض مشترک ہو جیسے حساس بہر دو تقدیر اس جزء کو فصل کہا جاتا ہے ۔

بیانہ[۲] والا لکان : ۔ یعنی وہ جزء جو تمام مشترک نہیں وہ اس تمام مشترک کا بعض اور اس کا مساوی ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہو ۔ ظاہر ہے وہ تمام مشترک نہیں ہو سکتا ورنہ خلاف مفروض لازم آئے گا کیونکہ مفروض اس جزء کا تمام مشترک نہ ہونا ہے ۔ اور وہ جزء جب تمام مشترک نہ ہوگا تو بعض مشترک ہوگا اور وہ بعض اس تمام مشترک کا مساوی ہوگا ! مباین یا عام یا خاص نہ ہوگا کیونکہ وہ مساوی ہونے کی تقدیر پر ہی فصل ہو سکتا ہے باقی دوسری تقدیروں پر نہیں ۔ مباین کی تقدیر پر اس لئے نہیں کہ مباین امتیاز ماہیت کے لئے مفید نہیں ہوتا ہے اور خاص امتیاز ماہیت کے لئے مفید تو ہوتا ہے لیکن ماہیت کے اس بعض افراد کے لئے جس میں وہ موجود ہیں ۔ مطلق ماہیت کے لئے نہیں ۔ اور عام کی تقدیر پر ممکن ہے وہ تمام مفہومات کا ذاتی ہو لیکن وہ ماہیت کے لئے امتیاز کا فائدہ نہیں دیتا ہے ۔ تفصیلات شرح میں آگے درج ہیں ۔

اقول[۱] ھٰذا[۲] بیانٌ للشقِ الثانی من التردیدِ وَھُوَ اَنّ جزءَ الماھیۃِ اِنْ لَمْ یکنْ تمامُ الجزءِ المشترکِ بینھا وَبینَ نوعٍ آخرَ یکونُ فصلاً وَذٰلک[۲] لِاَنّ احدَ الامرینِ لازمٌ علیٰ ذٰلک التقدیرِ وَھُوَ اَنّ ذٰلک الجزءَ اِمّا[۳] اَنْ لَا یکونَ مشترکاً اَصلاً بینَ الماھیۃِ ونوعٍ آخرَ اَوْ یکونَ بَعْضاً من تمامِ المشترکِ مُساویاً[۴] لَہٗ وَاَیّاً ما کانَ یکونُ فصلاً

ترجمہ : ـــــــ میں کہتا ہوں کہ یہ تردید کی شق ثانی کا بیان ہے کہ جزء ماہیت اگر ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک نہ ہو تو وہ فصل ہوگا اور وہ اس لئے کہ اس تقدیر پر دو امروں میں سے ایک لازم آئے گا اور وہ یہ کہ وہ جزء یا تو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بالکل مشترک نہ ہوگا یا بعض تمام مشترک اور اس کے مساوی ہوگا جو بھی ہو بہر حال وہ فصل ہوگا ۔

تشریح : ______ قولہ[1] ھذا بیانٌ : ۔ ہذا کا مشار الیہ مصنف کی گذشتہ عبارت وان لم یکن تمام الخ ہے اور تردید سے مراد مصنف کا یہ قول ہے فان کان تمام الجزء المشترک بینہا وبین نوع آخر جب کہ تردید کہا جاتا ہے شئی کو امّا اور او کے ذریعہ بیان کرنے کو جو یہاں مفقود ہے اس وجہ سے اس عبارت کی توضیح بایں طور کی جائے گی کہ تردید اگرچہ مصنف کے قول میں صراحۃً موجود نہیں لیکن اس سے یہ مستفاد ہے الجزء امّا ان یکون تمام المشترک بین الماھیۃ وبین نوع آخر اَوْلا یا تردید سے مراد وہ ہے جو شرح میں ماقبل میں گذری یعنی لانہ اما ان یکون تمام الجزء المشترک بین الماھیۃ وبین نوع آخر اولا اور وھو ان جزء الماھیۃ الخ میں ھو کا مرجع بیان للشق الثانی میں بیان ہے شق ثانی نہیں جیسا کہ متبادر ہے ۔ کیونکہ شق ثانی وان لم یکن تمام المشترک الخ ہے جو بعد مذکور نہیں البتہ اس کی وضاحت وبیان مذکور ہے ۔

قولہ[2] وذلک لان ۔ یہ دلیل ہے اس دعوی کی کہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہو تو وہ فصل کیسے ہوگا ؟ ذلک کا مشار الیہ یہی دعویٰ مذکور ہے اور لان سے اس کی دلیل کا بیان ہے جس کا حاصل یہ کہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہو تو اس کی دو صورتیں نکلتی ہیں ایک یہ کہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان وہ مشترک ہی نہ ہو دوسری یہ کہ مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ بعض مشترک اور اس تمام مشترک کا مساوی ہو بہر دو تقدیر وہ جزء فصل کہلائے گا ۔

قولہ[3] اما ان لایکون : ۔ جو جزء قطعاً مشترک نہ ہو وہ مثلاً ناطق ہے اور نوع آخر مثلاً فرس وحمار وغیرہما ہیں انواع حیوان کے افراد میں سے یا مثلاً شجر ہے جسم نامی کے افراد میں سے یا مثلاً حجر ہے جسم مطلق کے افراد میں سے یا مثلاً عقول عشرہ ہیں جوہر کے افراد میں سے یہاں پر دو دعوے ہیں ۔ ایک تو یہی اما ان لایکون الخ ہے اور دوسرا یا ما کان یکون فصلاً ۔ دونوں دعوؤں کی دلیل شرح میں آگے درج ہے ۔

قولہ[4] مساویا لہ : ۔ لہ میں ضمیر مجرور کا مرجع تمام مشترک ہے یعنی وہ جزء تمام مشترک کا بعض ومساوی ہو ۔ مثلاً حساس کہ وہ حیوان کا بعض اور اس کا مساوی ہے کہ جب جزء اول پایا جائے تو جزء دوم بھی پایا جائے اسی طرح اس کا برعکس ۔ سوال جو جزء تمام مشترک

نہیں وہ فصل کہلاتا ہے یہ دعویٰ اس امر پر موقوف نہیں کہ جو جزء تمام مشترک کا بعض ہو وہ تمام مشترک کا مساوی بھی ہو کیونکہ وہ اس سے اخص ہونے پر بھی تمیز دیتا ہے لہٰذا مساوات کی قید فضول ہے جواب فصل وہی جزء کہلائے گا جو تمام مشترک نہ ہو اور ماہیت کے تمام افراد کو تمیز دے اور ضروری ہے وہ تمام مشترک کا مساوی ہو کیونکہ وہ اگر اس سے اخص ہو تو جمیع افراد کو تمیز نہیں دے سکے گا بلکہ بعض افراد کو تمیز دے گا اور بعض افراد کو نہیں ۔

اَمَّا[1] اللزُوْمُ اَحَدِ الْاَمْرَیْنِ فَلِاَنَّ الجزءَ اِنْ لَّمْ یَکُنْ تَمامُ المُشْتَرَکِ فَاِمَّا اَنْ لَّا یَکُوْنَ مُشْتَرِکًا اَصْلًا کَالنَّاطِقِ وَھُوَ الْاَمْرُ الْاَوَّلُ اَوْ یَکُوْنَ مُشْتَرِکًا وَلَا یَکُوْنُ تَمامُ المُشْتَرَکِ بَلْ[2] بَعْضُہٗ فَذٰلِکَ[3] البَعْضُ اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ مُبایِنًا لِتَمامِ المُشْتَرَکِ اَوْ اَخَصَّ مِنْہُ اَوْ اَعَمَّ[4] مِنْہُ اَوْ مُساوِیًا لَہٗ لَا جَائِزٌ اَنْ یَکُوْنَ[5] مُبایِنًا لَہٗ لِاَنَّ الکَلَامَ فِی الْاَجْزَاءِ المَحْمُوْلَۃِ وَمِنَ المُحالِ اَنْ یَکُوْنَ المَحْمُوْلُ عَلَی الشَّیْءِ مُبایِنًا لَہٗ وَلَا اَخَصَّ[6] لِوُجُوْدِ الْاَعَمِّ بِدُوْنِ الْاَخَصِّ فَیَلْزَمُ وُجُوْدُ الکُلِّ بِدُوْنِ الجزءِ وَاَنَّہٗ مُحالٌ

ترجمہ : ۔ ______ لیکن دو امروں میں سے ایک کا لازم ہونا اس لئے ہے کہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہو تو یا قطعاً مشترک نہیں ہے جیسے ناطق اور وہ امر اول ہے یا مشترک تو ہے لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ اس کا بعض ہے تو وہ بعض یا تمام مشترک کا مباین ہے یا اس سے اخص یا اس سے اعم یا اس کا مساوی ہے ۔ مباین ہونا تو جائز نہیں اس لئے کہ کلام اجزاء محمولہ میں ہے اور وہ محال ہے کہ محمول علی الشئی مباین شئی ہو اور اخص بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ اعم کا وجود اخص کے بغیر ہوتا ہے تو کل کا وجود جزء کے بغیر لازم آئے گا جو محال ہے ۔

تشریح : ______ قولہ[1] امّا اللزوم : ۔ ماقبل میں چونکہ یہ گذرا کہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہو تو اس سے دو امر میں سے ایک لازم آئے گا اس لئے اس عبارت سے اس کی وجہ لزوم کو بیان کیا جاتا ہے کہ چونکہ قاعدہ ہے کہ کلام جب کسی قید کے ساتھ مقید ہو اور اس پر حرف نفی داخل ہو تو اس سے

دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں ایک وہ جب کہ نفی قید سے متعلق ہو اور دوسری وہ جب کہ نفی مقید سے متعلق ہو اس لئے تمام مشترک جو مقید ہے اس پر حرف نفی کے دخول سے دو صورتیں پیدا ہوں گی ایک وہ جزء قطعاً مشترک نہ ہو جیسے ناطق اور دوسرا وہ جبکہ جزء مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ بعض مشترک ہو جیسے حساس۔

قولہ[2] بل بعضہ:۔ جزء ماہیت مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو تو ظاہر ہے وہ تمام مشترک کا بعض ہوگا اسی وجہ سے شرح میں اس کے بعض ہونے پر دلیل نہیں دی گئی جب کہ مساوی ہونے پر دلیل جا چکی ہے۔

قولہ[3] فذلک البعض:۔ جزء ماہیت اگر تمام مشترک کا بعض ہو تو عقلاً اس کے احتمالات چار ہوں گے کیونکہ وہ جزء تمام مشترک کا مباین ہوگا یا اس سے اخص یا اس سے اعم یا مساوی۔ وہ جزء ان میں سے صرف مساوی ہونے کی تقدیر پر ماہیت کو تمیز دے گا اور باقی مذکورہ تین تقدیروں پر نہیں تفصیلات آگے درج ہیں۔ سوال یہ بیان چونکہ موقوف ہے نسب اربعہ یعنی تباین وتساوی عموم وخصوص مطلق وعموم وخصوص من وجہ کی معرفت پر لہذا مباحث فصل ثالث تیسری بحث جو نسب اربعہ کے بیان میں ہے اس امر کا مستحق ہے کہ اس کو (اقسام خمسہ کی طرف) کلی کی تقسیم پر مقدم کیا جائے۔ جب کہ مصنف نے تیسری بحث کو اس کے بعد بیان کیا ہے جس سے ترتیب فوت ہو جاتی ہے۔ جواب ترتیب اس وقت فوت ہوتی ہے جب کہ یہ نسب اربعہ کے بیان پر موقوف ہو حالانکہ شرح میں آگے خود ہی یہ درج ہے ویمکن اختصار الدلیل بحذف النسب الاربع لہذا یہ بیان نسب اربع کے بیان پر موقوف نہیں ہے کہ جس سے ترتیب فوت ہو جائے۔

قولہ[4] او اعم منہ:۔ اس مقام پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ یہ تردید غیر حاصر ہے کیونکہ اس میں اعم من وجہ داخل نہیں ہوتا ہے اور اگر اس کو مباین کے تحت داخل کیا جائے کہ مباین کو مباینت کلیہ اور مباینت جزئیہ سے عام قرار دیا جائے تو مباین کو باطل کرنے کی جو دلیل دی گئی ہے وہ اس کو شامل نہ ہوگی جواب اس کا یہ کہ تردید میں جو او اعم منہ ہے اس میں اعم مطلق اور اعم من وجہ دونوں داخل ہیں لہذا جب اعم کی نفی کی جائے تو دونوں کی نفی ہو جائے گی کیونکہ

ماہیت کو امتیاز نہ اعم مطلق کر سکتا ہے اور نہ اعم من وجہ۔

قولہ[5] او یکون مباینا:۔ یعنی جزء مشترک جو تمام مشترک کا بعض ہے وہ مباین نہیں ہو سکتا کیونکہ کلام اجزاء محمولہ میں ہے اور یہ محال ہے کہ مباین شئی پر محمول ہو اس لئے کہ حمل کے لئے تصادق ضروری ہے اور مباین میں تصادق نہیں بلکہ تنافر ہوتا ہے لہذا جب کلام اجزاء محمولہ میں ہے تو تمام مشترک اور بعض تمام مشترک دونوں ماہیت پر محمول ہوں گے اور وہ دونوں بھی آپس میں ایک دوسرے پر محمول ہوں گے چنانچہ حیوان اور ناطق اجزاء محمولہ ہیں جو انسان پر اور آپس میں ایک دوسرے پر بھی (یعنی ناطق حیوان پر اور حیوان ناطق پر) محمول ہوتے ہیں اور جب بعض تمام مشترک، تمام مشترک پر محمول ہے تو وہ کبھی بھی مباین نہیں ہو سکتا۔

قولہ[6] ولا اخص:۔ یہ احتمال دوم کا ابطال ہے کہ بعض تمام مشترک، تمام مشترک سے اخص بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اس تقدیر پر تمام مشترک اعم ہوگا اور بعض تمام مشترک اخص اور اخص کے بغیر چونکہ اعم کا وجود ہوتا ہے اس لئے تمام مشترک کا وجود بعض تمام مشترک کے بغیر لازم آئے گا جب کہ تمام مشترک کل ہے اور بعض تمام مشترک اس کا جزء اور جزء کا وجود چونکہ کل کے بغیر محال ہوتا ہے اس لئے بعض تمام مشترک کا اخص ہونا بھی باطل ہوا۔

ولا اعم[1] لان بعض تمام المشترک بین الماهیة ونوع آخر لو کان اعم من تمام المشترک لکان[2] موجودا فی نوع آخر بدون تمام المشترک تحقیقا لمعنی العموم فیکون مشترکا بین الماهیة وذلک النوع الذی هو بازاء تمام المشترک لوجوده فیهما فاما ان یکون تمام المشترک بینهما وهو محال لان المقدر ان الجزء لیس تمام المشترک بین الماهیة ونوع ما من الانواع واما ان لا یکون تمام المشترک بل بعضا منه فیکون للماهیة تماما المشترک احدهما تمام المشترک بین الماهیة وبین النوع الذی هو بازائها والثانی تمام المشترک بینها وبین النوع الثانی الذی هو بازاء تمام المشترک الاول وح لو کان بعض تمام المشترک بین الماهیة والنوع الثانی اعم منه لکان[3] موجودا فی

نوعٍ آخر بدونِ تمامِ المشترکِ الثانی فیکونُ مشترکاً بینَ الماهیۃِ وَذٰلک النوعُ الثالثُ الذی ھُو بازاءِ تمامِ المشترکِ الثانی فلیس تمامُ المشترکِ بینھما بل بَعضہٗ فیَحصلُ تمامُ مشترکٌ ثالثٌ وھلُمَّ جراً فامَّا اَن یوجدَ تمامُ المشترکاتِ الیٰ غیرِ النھایۃ اَوْ ینتھِیَ الیٰ بعضِ تمامِ مشترکٍ ومُساوٍ لہٗ وَالاوّلُ محالٌ وَاِلّا لترکبتِ الماھیۃ مِنْ مِنْ اَجزاءٍ غیرِ متناھیۃٍ

ترجمہ: ـــــــ اور نہ اعم ہوسکتا ہے اس لئے کہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بعض تمام مشترک اگر تمام مشترک سے اعم ہو تو وہ نوع آخر میں موجود ہوگا تمام مشترک کے بغیر معنی عموم کو باقی رکھتے ہوئے پس وہ بعض مشترک ہوگا ماہیت اور اس نوع کے درمیان جو تمام مشترک کے مقابل ہیں ہے ان دونوں میں اس بعض کے موجود ہونے کی وجہ سے اب وہ بعض یا تو ان دونوں میں تمام مشترک ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ مفروض یہ ہے کہ جزء تمام مشترک نہیں ہے ماہیت اور کسی نوع کے درمیان یا تمام مشترک نہ ہوگا بلکہ بعض مشترک ہوگا ۔ پس ایک ماہیت کے لئے دو تمام مشترک ہوں گے ایک وہ جو ماہیت اور اس نوع کے درمیان تمام مشترک ہے جو نوع اس ماہیت کے مقابلہ میں ہے ۔ اور ایک وہ جو ماہیت اور اس نوع ثانی کے درمیان تمام مشترک ہے جو تمام مشترک اول کے مقابلہ میں ہے اب اگر وہ بعض تمام مشترک جو ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان ہے اس سے اعم ہو تو وہ نوع آخر میں موجود ہوگا تمام مشترک ثانی کے بغیر تو وہ مشترک ہوگا ماہیت اور اس نوع ثالث کے درمیان جو تمام مشترک کے مقابلہ میں ہے ۔ اور وہ چونکہ ان میں تمام مشترک نہیں ہے بلکہ بعض مشترک ہے اس لئے ایک تیسرا تمام مشترک حاصل ہوگا ۔ اور اسی طرح سلسلہ چلے گا پس یا تو تمام مشترکات غیر متناہی پائے جائیں گے یا بعض تمام مشترک مساوی کی طرف منتہی ہوں گے اور اول محال ہے ورنہ ماہیت کا اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا ۔

تشریح : ـــــ قولہ[۱] ولا اعم :۔ یہ احتمال سوم کا ابطال ہے کہ بعض تمام مشترک

تمام مشترک سے اعم نہیں ہوسکتا کیونکہ اگر وہ عام ہوجائے تو عام چونکہ خاص کے بغیر پایا جاتا ہے اس لئے وہ نوع آخر میں تمام مشترک کے بغیر پایا جائیگا اور ماہیت اور اس نوع کے درمیان مشترک ہوگا جو تمام مشترک کے مقابلہ میں ہے تو وہ یا تو ان دونوں میں تمام مشترک ہوگا یا بعض تمام مشترک ! اول محال ہے اس لئے کہ وہ مفروض کے خلاف ہے کیونکہ مفروض اس کا بعض تمام مشترک ہونا ہے لہٰذا یہ بعض تمام مشترک ہوگا تو اب ماہیت کے لئے دو تمام مشترک ہوگئے اور وہ دونوں کا بعض تمام مشترک ہوا پھر اس بعض تمام سے متعلق دریافت ہے کہ وہ تمام مشترک کا مساوی ہے یا اس سے عام! اگر مساوی ہے تو دعویٰ ثابت ! اور عام ہے تو وہ نوع آخر میں دوسرے تمام مشترک کے بغیر پایا جائے گا اور یہ ظاہر ہے کہ وہ ماہیت اور دوسری انواع کے درمیان تمام مشترک نہیں ہوسکتا ۔ ورنہ مفروض کے خلاف لازم آئے گا اس لئے ضروری ہے وہ بعض تمام مشترک ہوگا تو اب ایک ماہیت کے لئے تین تمام مشترک ہوگئے اس طرح سلسلہ غیر متناہی تک جاری رہے گا جو محال ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ بعض تمام مشترک اعم نہیں ہوسکتا۔

قولہ[۲] لکان موجوداً :۔ نوع آخر میں اس بعض مشترک کے موجود ہونے سے مراد اگر نوع آخر کے لئے اس کا جزء محمول ہونا ہے تو وہ ممنوع ہے کیونکہ اس کا تمام مشترک سے عام ہونا اس پر موقوف نہیں بلکہ اس کے لئے اس کا نوع آخر پر صادق ہونا ہی کافی ہے اور اگر مراد اس کا نوع آخر پر صادق ہونا ہے تو تسلیم ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بعض تمام مشترک ہو لہٰذا جب یہاں تمام مشترک دوم ہی لازم نہیں آئے گا تو تمام مشترکات غیر متناہیہ کیسے لازم ہوں گے ؟ ۔

قولہ[۳] تمام المشترکات :۔ اس میں تمام مضاف ہے اور مشترکات مضاف الیہ جس میں ات جمع کی علامت ہے جب کہ جمع کی علامت مضاف الیہ میں نہیں بلکہ مضاف میں ہوتی ہے چنانچہ یوں کہنا چاہیئے تمامات المشترک جیسا کہ اس سے قبل فیکون للماھیۃ تماما المشترک میں تثنیہ کی علامت مضاف میں بیان کی گئی ہے جواب تمام مشترک میں دو حیثیتیں ہیں ایک مرکب اضافی ہونے کی جس کا مقتضی یہ ہے کہ علامت جمع مضاف میں ہو اور دوسری لقب ہونے کی جو یہاں مراد ہے ۔ جس

کی وجہ سے وہ لفظ واحد ہوگیا ہے اور ظاہر ہے علامت جمع لفظ واحد کے اخیر ہی میں ہوتی ہے لہذا شرح میں ایک جگہ باعتبار مرکب اضافی علامت جمع مضاف میں بیان کی گئی ہے اور دوسری جگہ باعتبار لقب علامت جمع مضاف الیہ میں بیان کی گئی ہے۔

فقولُهٗ[۱] ولا یتسلسلُ لیس علیٰ ماینبغی لِاَنَّ التسلسلَ هُوترتّبُ اُمُورٍ غیرِمتناهیةٍ وَلَمْ یلزم مِنَ الدلیلِ ترتّبُ اَجزاءِ الماهیةِ وَانما یلزمُ لوکانَ تمامُ المشترکِ الثانی جزءً من تمامِ المشترکِ الاَوَّلِ وَهُوغیرُ لازمٍ ولعلّه[۲] اراد بالتسلسلِ وجودَ[۳] امورٍ غیرِمتناهیةٍ فی الماهیةِ لکنّهٗ خلافُ المتعارفِ وَاذا بطلتِ[۴] الاَقسامُ الثلاثةُ تعیّنَ اَنْ تکونَ بعضُ تمامِ المشترکِ مُساویاً لَهٗ وهُوالاَمرُالثانی

ترجمہ :۔ ــــــ پس مصنف کا قول ولا یتسلسل اپنے محل پر نہیں ہے اس لئے کہ تسلسل امور غیر متناھیہ کے ترتب کا نام ہے اور دلیل سے اجزاء ماہیت کا ترتب لازم نہیں آتا اور یہ اس وقت لازم آتا ہے جب کہ تمام مشترک ثانی جزء ہو تمام مشترک اول کا حالانکہ یہ لازم نہیں ہے اور شاید مصنف نے تسلسل سے مُراد امور غیر متناھیہ کا وجود فی الماھیتہ لیا ہے لیکن یہ متعارف کے خلاف ہے اور جب تینوں قسمیں باطل ہوگئیں تو بعض تمام مشترک کا تمام مشترک کا مساوی ہونا متعین ہوگیا اور یہی امر ثانی ہے

تشریح ــــــ قولہ[۱] فقولہ ولا یتسلسل :۔ یہ اعتراض ہے مصنف کی عبارت ولا یتسلسلُ پر کہ وہ درست نہیں ہے کیونکہ تسلسل کہتے ہیں امور غیر متناھیہ کے ترتب کو اور ترتب اجزاء ماہیت کا دلیل مذکور سے لازم نہیں آتا ہے البتہ یہ اس وقت لازم آتا ہے جب کہ تمام مشترک ثانی، تمام مشترک اول کا جزء ہو اور دلیل مذکور سے تمام مشترک کا صرف غیر متناہی ہونا لازم آتا ہے جزء ہونا نہیں۔

قولہ[۲] ولعلہ اراد :۔ یعنی ممکن ہے متن میں تسلسل سے مراد امور غیر متناہیہ کا وجود

ہو اور ترتب کا اعتبار نہ ہو بایں طور لا یتسلسل کہنا درست ہو جائے گا البتہ یہ متعارف کے خلاف لازم آئے گا اس لئے کہ تسلسل کا معنی متعارف امور غیر متناہیہ کا ترتب ہے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جب تمام مشترک ثانی، تمام مشترک اول سے اعم ہو تو وہ تمام مشترک اول میں داخل ہو جائے گا ورنہ تمام مشترک اول تمام مشترک نہ ہوگا بایں طور لا یتسلسل یعنی تسلسل کی نفی درست ہو جائے گا مگر چونکہ مدعیٰ کا ثبوت اجزاء کے ترتب پر موقوف نہیں بلکہ صرف اجزاء غیر متناہیہ کے لزوم ہی سے مدعیٰ ثابت ہو جاتا ہے اس لئے تسلسل کا سہارا لینا فضول ہے۔

قولہ[۳] وجود امور :۔ یہ کلام اس تقدیر پر ہے کہ تمام مشترکات کا وجود خارج میں ہے لیکن اگر ان کا وجود خارج میں نہ ہو مثلاً امور کلیہ کہ ان کا وجود خارج میں نہیں تو وہ چونکہ امور اعتباریہ ہوتی ہیں اس لئے ان کے وجود پر کلام نہ ہوگا۔ سوال تسلسل امور اعتباریہ میں نہیں بلکہ امور موجودہ میں جاری ہوتا ہے۔ جواب امور اعتباریہ دو طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ ہیں جن کا وجود فرض فارض سے ہو ان کے اندر تسلسل جاری نہیں ہوتا اور دوسرے وہ ہیں جن کا وجود فی نفسہا ہو قطع نظر فرض فارض اور اعتبار معتبر کے اور امور اعتباریہ سے یہاں مراد یہی دوسری صورت ہے جس کے اندر تسلسل جاری ہوتا ہے۔

قولہ[۴] واذا بطلت :۔ مشترک کے اندر جب مذکورہ تینوں احتمالات یعنی اس کا تمام مشترک کے مباین ہونا یا اس سے اخص ہونا یا اعم ہونا باطل ہوگئے تو چوتھا احتمال یعنی اس کا تمام مشترک کے مساوی ہونا متعین ہوگیا۔

وَاَمَّا[۱] اَنَّ الجزءَ فَصْلٌ علیٰ تقدیرِ کُلِّ واحدٍ مِنَ الاَمرینِ فلِاَنَّهٗ اِنْ لَمْ یکن مشترکاً اَصْلاً یکونُ مختصاً بها فیکونُ مُمیّزاً للماهیةِ عَنْ غیرِها وَاِنْ کانَ بعضُ تمامِ المشترکِ مُساویاً لَهٗ فیکونُ فصلاً لتمامِ المشترکِ لاختصاصهِ بهِ وَتمامُ المشترکِ جنسٌ فیکونُ فَصْلُ جنسٍ فیکونُ فصلاً للماهیةِ لِاَنّهٗ لَمّا[۲] مَیّزَ الجنسَ عن جمیعِ اَغیارهٖ وجمیعُ اَغیارِ الجنسِ بعضُ اَغیارِ الماهیةِ فیکونُ ممیزاً للماهیةِ عن بعضِ اَغیارِها ولا نعنی

بالفصلِ الّا ممیزَ الماهیةِ فی الجملةِ وَالٰی[3] هٰذا اشارَ بقولِهٖ وکیفَ ما کانَ ای سَواءٌ لم یکن الجزءُ مشترکاً اصلاً اَوْ یکونُ بعضاً من تمامِ المشترکِ مُساوِیاً لَهٗ فهُوَ یمیّزُ الماهیةَ عن مشارکِها فی جنسٍ لهَا اَوْ وجودٍ فیکون فصلاً

ترجمہ :۔ ـــــــ اور وہ جزء فصل ہے ہر ایک کی تقدیر پر دو امر میں سے اس لئے کہ وہ جزء اگر بالکل مشترک نہ ہو تو وہ ماہیت کے ساتھ مختص ہوگا تو وہ ماہیت کو اس کے غیر سے تمیز دینے والا ہوگا اور اگر بعض تمام مشترک مساوی ہو تو وہ تمام مشترک کے لئے فصل ہوگا اس کے ساتھ اختصاص کی وجہ سے اور تمام مشترک جنس ہے تو وہ جنس کی فصل ہوگا لہٰذا وہ فصل ماہیت بھی ہوگا اس لئے کہ جب اس نے جنس کو اس کے جمیع اغیار سے امتیاز دیا ہے اور جمیع اغیار بعض اغیار ماہیت ہیں تو وہ ماہیت کو اس کے بعض اغیار سے امتیاز دے گا اور فصل سے ہماری مراد ممیز ماہیت فی الجملہ ہے۔ مصنف نے اپنے قول وکیف ما کان سے اسی طرف اشارہ کیا ہے یعنی وہ جزء خواہ بالکل مشترک نہ ہو یا تمام مشترک کا بعض اور مساوی ہو تو وہ ماہیت کو تمیز دے گا اس کے مشارکین سے جنس میں یا وجود میں پس وہ فصل ہوگا۔

تشریح : ـــــــ قولہ[1] واما ان الجزء :۔ ماقبل میں جزء کی جو دو صورتیں مذکور ہوئیں ایک یہ کہ وہ بالکل مشترک نہ ہو دوسرا یہ کہ وہ مشترک تو ہو لیکن بعض مشترک اور مساوی ہو بہر دو تقدیر وہ فصل ہوگا لیکن بر تقدیر اول اس لئے کہ جب جزء مشترک نہ ہو تو وہ ماہیت کے ساتھ خاص اور ماہیت کو تمام مشارکات سے تمیز دے گا اسی جزء ممیز کو فصل کہا جاتا ہے بر تقدیر دوم اس لئے کہ جب وہ جزء بعض تمام مشترک اور اس کے مساوی ہو تو وہ تمام مشترک کے لئے فصل ہوگا اور تمام مشترک چونکہ ماہیت کے لئے جنس ہے لہٰذا وہ جزء ماہیت کے جنس کی فصل ہوگا اور جنس کی فصل ماہیت کی فصل ہوتی ہے اس لئے کہ وہ جزء جب جنس کو جمیع ماعدا سے تمیز دے گا تو ماہیت کو بعض ماعدا سے ضرور تمیز دے گا کیونکہ جنس کے جمیع ماعدا ماہیت کے بعض ماعدا ہیں اور ماہیت کی فصل وہی ہوتی ہے جو ماہیت کو ماعدا سے فی الجملہ تمیز دے یعنی جو جمیع ماعدا

سے تمیز دے یا بعض ماعدا سے

قولہ[2] لانہ لما میز :۔ اس کی ضمیر منصوب کا مرجع فصل ہے یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ جو فصل جنس کی ہوتی ہے وہ ماہیت کی بھی ہوتی ہے دلیل کا خلاصہ یہ کہ فصل جنس کو جمیع اغیار سے تمیز دیتی ہے اور جنس کے جمیع اغیار چونکہ ماہیت کے بعض اغیار ہوتے ہیں اس لیے وہ ماہیت کو اس کے بعض اغیار سے تمیز دیگی اور فصل سے مراد یہی ہے کہ وہ ماہیت کو فی الجملہ تمیز دے اسی طرف مصنف نے کیف ما کان سے اشارہ فرمایا ہے لیکن جنس کے جمیع اغیار ماہیت کے بعض اغیار اس لئے ہوتے ہیں کہ جنس کے اغیار وہ ہیں جن پر جنس کی نقیض صادق آئے اور ماہیت کے اغیار وہ ہیں جن پر ماہیت کی نقیض صادق آئے اور جنس چونکہ عام ہے اور ماہیت خاص اس لئے جنس کی نقیض خاص ہوگی اور ماہیت کی نقیض عام کیونکہ عام کی نقیض خاص ہوتی ہے اور خاص کی عام لہٰذا ماہیت کی نقیض کے افراد جنس کی نقیض کے افراد سے زائد ہوں گے۔

قولہ[3] والیٰ هٰذا :۔ ہٰذا کا مشار الیہ استدلال مذکور ہے ممکن ہے اس کا مشار الیہ ولا نعنی بالفصل الا ممیز الماهیة فی الجملة ہو اور ای سواء تفسیر ہے اس عموم کی جو کیف ما کان سے مستفاد ہے جو شرط و جزا کے درمیان واقع ہے اس لئے کہ کیف ما کان معنیٰ شرط کو شامل ہے اور فهو یمیز الماهیة جزاء ہے۔

---

[1] وَاِنَّمَا قَالَ فِی جِنْسٍ اَوْ وُجُودٍ لِاَنَّ اللازمَ مِنَ الدلیلِ لیسَ اِلَّا اَنَّ الجزءَ اِذا لَمْ یکنْ تمامُ المشترکِ یکونُ مُمیزاً لها فی الجملةِ وهُوَ الفصلُ واَمّا انّهٗ یکون ممیزاً عن المشارکاتِ الجنسیةِ حتی اذا کانَ للماهیةِ فَصْلٌ وَجَبَ اَنْ یکونَ لها جنسٌ فلا یلزمُ مِنَ الدلیلِ فالماهیةُ اِنْ کانَ لهَا جنسٌ کانَ فَصْلُهَا مُمیّزاً لها عن المشارکاتِ الجنسیةِ وَاِنْ[2] لم یکن لها جنسٌ فلا اقلَّ مِنْ اَنْ یکونَ لهَا مشارکاتٌ فی الوجودِ والشیئیةِ وح یکونُ فَصْلُهَا مُمیّزاً لها عنها

ترجمہ: ـــــــ اور مصنف نے فی جنس او وجود اس لئے کہا کہ دلیل سے صرف یہ لازم آتاہے کہ جزء جب تمام مشترک نہ ہو تو وہ فی الجملہ ممیز ہوگا اور وہ فصل ہے اور لیکن وہ مشارکات جنسیہ سے تمیز دے گا یہاں تک کہ جب ماہیت کے لئے فصل ہو تو اس کے لئے جنس ہونا ضروری ہے یہ دلیل سے لازم نہیں آتا ہے پس اگر ماہیت کے لئے جنس ہو تو ماہیت کی فصل اسکو مشارکات جنسیہ سے تمیز دے گی اور اگر اس کے لئے کوئی جنس نہ ہو تو کم از کم وجود اور شئی ہونے میں تو اس کے مشارکات ضرور ہوں گے اور اس وقت اس کی فصل ان ہی مشارکات سے تمیز دیگی ۔

تشریح: ـــــــ **قولہ[۱] وانما قال**: ۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ متن میں فی جنس او وجود کیوں کہا گیا؟ یعنی متن میں مشارکات کو جنس اور وجود دونوں کے ساتھ عام کرنے کی وجہ کیا ہے؟ جواب یہ کہ دلیل سے چونکہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہو تو وہ فی الجملہ تمیز دے گا لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ مشارکات اگر جنسیہ ہوں تو ان سے تمیز دے گا یہاں تک کہ ماہیت کے لئے اگر فصل ہو تو اس کیلئے جنس ہونا ضروری ہے اس لئے یہ کہا جاتا ہے کہ یہاں پر دونوں احتمالات ممکن ہیں ۔ مشارکاتِ جنسیہ بھی ہو سکتے ہیں اور مشارکات وجودیہ بھی کیونکہ اگر مشارکات جنسیہ ہوں تو فصل ماہیت کو مشارکات جنسیہ سے تمیز دے گی اور اگر مشارکات جنسیہ نہیں تو کم سے کم مشارکات وجودیہ یا شئیہ ضرور ہوں گے لہذا فصل اگر ماہیت کو مشارکاتِ جنسیہ سے تمیز نہیں دے گی تو ان مشارکات سے ضرور تمیز دیگی جو وجود یا شئی ہونے میں شریک ہیں ۔

قولہ[۲] وان لم یکن: ۔ یعنی ماہیت کیلئے اگر جنس ہو مثلاً انسان کے لئے حیوان ہو تو فصل مثلاً ناطق، انسان کو اس کے مشارکاتِ جنسیہ سے تمیز دیگی اور اگر جنس نہ ہو مثلاً وہ ماہیت جو دو فصلوں سے مرکب ہو (اس کی بناء اس امر پر ہے کہ ماہیت ممکن ہے وہ دو امر متساوی سے مرکب ہو) تو فصل کم سے کم وجود یا شئی ہونے میں اس کے مشارکات سے تمیز دیگی ۔

[۱] ویمکن اختصارُ الدلیل بحذفِ النسبِ الاربعِ بانْ [۲] یُقالَ بعضُ تمامِ المشترکِ ان لم

یکن مشترکاً بینَ تمامِ المشترکِ وبیْنَ نوعٍ آخرَ فیکون مختصاً بتمامِ المشترکِ فیکونُ فصلاً لہٗ فیکونُ فصلاً للماھیۃِ وان کانَ مشترکاً بینھما یکونُ مشترکاً بین الماھیۃِ وذلکَ النوعِ فلَمْ یکن تمامُ المشترکِ بینھُما فیکونُ بعضاً من تمامِ المشترکِ بیْنَ الماھیۃِ وَالنوعِ الثانی وھکذا

ترجمہ: ـــــــ اور نسب اربعہ کو حذف کر کے دلیل کو مختصر کرنا ممکن ہے بایں طور کہا جائے کہ بعض تمام مشترک اگر مشترک نہ ہو تمام مشترک اور نوع آخر کے درمیان تو وہ مختص ہوگا تمام مشترک کے ساتھ پس وہ تمام مشترک کی فصل ہوگا لہذا ماہیت کے لئے فصل ہوگا اور اگر وہ ان دونوں میں مشترک ہو تو وہ ماہیت اور اس نوع کے درمیان مشترک ہوگا تو وہ ان کے درمیان تمام مشترک نہ ہوگا بلکہ بعض تمام مشترک ہوگا ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان اور سلسلہ اسی طرح جاری رہیگا

تشریح: ـــــــ **قولہ[۱] ویمکن اختصار**: ۔ یعنی وہ جزء جو تمام مشترک نہیں اس کا تمام مشترک کے مساوی ہونے کے لئے نسب اربعہ کا سہارا لیا گیا ہے جس سے دلیل میں کافی طول پیدا ہو گیا ہے ۔ اس لئے نسب اربعہ کو حذف کر کے دلیل کو مختصر کیا جا سکتا ہے

قولہ[۲] بان یقال: ۔ یعنی نسب اربعہ کو حذف کر کے دلیل بایں طور مختصر کیا جا سکتا ہے کہ بعض تمام مشترک اگر تمام مشترک اور نوع آخر کے درمیان مشترک نہ ہو تو ظاہر ہے وہ تمام مشترک کے ساتھ خاص ہوگا جیسے ناطق کہ وہ حیوان اور فرس کے درمیان مشترک نہیں تو حیوان کے ساتھ خاص ہے پس وہ اس تمام مشترک مثلاً حیوان کے لئے فصل ہوگا اور ماہیت مثلاً انسان کے لئے بھی اور اگر وہ جزء تمام مشترک اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہو مثلاً حساس، حیوان اور فرس کے درمیان مشترک ہے تو ماہیت مثلاً انسان اور اس نوع آخر مثلاً فرس کے درمیان بھی مشترک ہوگا لیکن وہ ان دونوں کے درمیان تمام مشترک نہیں بلکہ بعض تمام مشترک ہوگا

[۱] لایقالُ حصصُ جزءِ الماھیۃِ فی الجنسِ وَالفصلِ باطلٌ [۲] لِانَّ الجوھرَ الناطقَ وَالجوھرَ الحساسَ

مثلاً جزءُ ماهیةِ الانسانِ مع انّهٗ لیس بجنسٍ ولا فصلٍ لِانّا[۱] نقولُ الکلامُ فی الاجزاءِ المفردةِ لا فی مطلقِ الاجزاءِ وھٰذا[۲] ما وعدناهُ فی صدرِ البحثِ

ترجمہ: ـــــ نہ کہا جائے کہ جزءِ ماہیت کو جنس اور فصل میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ مثلاً جوہر ناطق اور جوہر حساس ماہیت انسان کا جزء ہے حالانکہ وہ جنس نہیں اور نہ فصل ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ کلام اجزاءِ مفردہ میں ہے مطلق اجزاء میں نہیں۔ یہی وہ چیز ہے جس کا ہم نے آغاز بحث میں وعدہ کیا ہے۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] لا یقال: عبارت مذکورہ پر جو اعتراض وارد ہے اس عبارت سے اس کو رد کیا گیا ہے وہ اعتراض یہ کہ کلیات خمسہ کے بیان میں جزءِ ماہیت کو جنس و فصل میں منحصر کیا گیا ہے جب کہ وہ درست نہیں اس لئے کہ جوہر ناطق یا جوہر حساس ماہیت انسان کا جزء ہے لیکن وہ نہ جنس ہے اور نہ فصل۔ جنس اس لئے نہیں ہے کہ جنس اس جزء کو کہا جاتا ہے جو تمام مشترک ہو اور ظاہر ہے وہ تمام مشترک نہیں اور فصل اس لئے نہیں ہے کہ وہ مرکب ہے جنس و فصل سے پس اگر وہ فصل ہو تو اس کے ساتھ جنس بھی ہوگی لہذا ذاتی میں تکرار لازم آئے گی جو باطل ہے

قولہ[۲] لانا نقول: یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا جس کا خلاصہ یہ کہ کلام اجزاء مفردہ میں ہے۔ مطلق اجزاء میں نہیں اور اعتراض میں جو اجزاء مذکور ہیں وہ مرکبہ ہیں۔ سوال جوہر ناطق یا جوہر حساس میں اگر اجزاء مرکبہ ہیں تو جسم نامی میں بھی اجزاء مرکبہ ہوں گے پس وہ نہ جنس ہوگا جب کہ اس کے جنس ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ جواب مقصود یہاں اجزاء مفردہ کو جنس و فصل میں حصر کرنا ہے نہ کہ جنس و فصل کو اجزاء مفردہ میں حصر کرنا لہذا یہ اس چیز کے منافی نہیں کہ بعض اجناس مرکب ہو جائے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جسم نامی جو جنس بعید ہے وہ صرف نامی ہے جسم نامی نہیں کہ مرکب ہو جائے کیونکہ جسم کا متصف ہونا نامی کے ساتھ صرف اس لئے ہے کہ صفت کیساتھ موصوف بھی مذکور ہوئے اور یہ واضح ہو جائے کہ نامی صرف جسم ہی ہوتا ہے۔

قولہ[۳] ھٰذا ما وعدناہ: آغاز بحث میں وعدہ کیا گیا تھا کہ الکلام انما ھو فی المعانی المفردہ کما ستعرف (کلام معانی مفردہ میں ہے جن کو آپ عنقریب پہچانیں گے) یہ اسی وعدہ کی تکمیل ہے۔

قالَ ورسمُوهُ[۱] بانّهٗ کلیٌّ یحملُ علی الشیءِ فی جوابِ ایِّ شیءٍ ھو فی جوھرہٖ فعلی ھٰذا لو ترکبتْ حقیقتُهٗ مِنْ امرینِ متساویینِ او امورٍ متساویةٍ کان کلٌّ منھا فصلاً لھا لانّهٗ یمیّزھا عنْ مشارکِھا فی الوجودِ

ترجمہ: ـــــ مصنف نے فرمایا کہ مناطقہ نے اس کی تعریف بایں طور فرمایا کہ فصل وہ کلی ہے جو شئی پر ای شئی ہو فی جوہرہ کے جواب میں محمول ہو اس تقدیر پر اس کی حقیقت دو متساوی امور سے مرکب ہوگی یا چند امور متساویہ سے تو ان امور میں سے ہر ایک ان کے لئے فصل ہوگا کیونکہ وہ اس کو مشارکات فی الوجود سے تمیز دیتا ہے

تشریح: ـــــ بیانہ[۱] ورسموہ: کلیات خمس کی تیسری اور کلی ذاتی کی آخری قسم جو فصل ہے اس کی تعریف مناطقہ نے اس طرح بیان کیا ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ای شئی ہو فی جوہرہ کے جواب میں محمول ہو اور ای شئی سے مقصود چونکہ چیزوں میں امتیاز ہے اس لئے اس پر یہ تفریع کی جاتی ہے کہ حقیقت و ماہیت کی ترکیب اگرچہ ایک امر متساوی سے ہوتی ہے لیکن اگر اس کی ترکیب دو یا چند امور متساویہ سے ہو تو ان میں سے ہر امر متساوی اس ماہیت و حقیقت کے لئے فصل ہوگی کہ جو چیزیں اس ماہیت کے لئے وجود میں شریک ہیں وہ امر متساوی اس ماہیت کے لئے امتیاز کا کام دے گا۔ فصل کی تعریف چونکہ اس حکم کو بھی شامل ہے اس لئے متن میں فعلی ہذا سے تفریع کی گئی ورنہ فلا وجہ لتفریع الحکم علی التصور۔

اقولُ رسمُوا[۱] الفصلَ بانّهٗ کلیٌّ یحملُ علی شیءٍ فی جوابِ ایِّ شیءٍ ھو فی جوھرہٖ

وَذَاتِہٖ[2] کَالنَّاطِقِ[1] وَالحَسَّاسِ فَاِنَّہٗ[4] اِذَا سُئِلَ عَنِ الْاِنْسَانِ اَوْعَنْ زَیدٍ بِاَیِّ شَیْءٍ هُوَ فِی جَوْهَرِہٖ فَالجَوَابُ اَنَّہٗ نَاطِقٌ اَوْ حَسَّاسٌ لِاَنَّ[5] السُّوَالَ بِاَیِّ شَیْءٍ هُوَ اِنَّمَا یُطْلَبُ بِہٖ مَا یُمَیِّزُ الشَّیْءَ فِی الْجُمْلَۃِ فَکُلُّ مَا یُمَیِّزُہٗ یَصْلُحُ لِلْجَوَابِ ثُمَّ اِنْ[6] طَلَبَ الْمُمَیِّزَ الجَوْهَرِیَّ یَکُوْنُ الجَوَابُ بِالْفَصْلِ وَاِنْ طَلَبَ الْمُمَیِّزَ الْعَرَضِیَّ یَکُوْنُ الجَوَابُ بِالْخَاصَّۃِ

ترجمہ: ـــــــ میں کہتا ہوں کہ مناطقہ نے فصل کی تعریف بایں طور بیان کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو شئی پر ای شئی ہو فی جوہرہ وذاتہ کے جواب میں محمول ہو جیسے ناطق اور حساس کیونکہ جب انسان یا زید کے متعلق سوال کیا جائے تو وہ باعتبار جوہر کیا ہے؛ تو جواب یہ ہے کہ وہ ناطق ہے یا حساس کیونکہ سوال میں ای شئی ہو کے ذریعہ وہ چیز طلب کی جاتی ہے جو شئی کو فی الجملہ تمیز دے پس جو شئی بھی اس کو تمیز دے وہ جواب ہو سکتا ہے پھر اگر مطلوب تمیز جوہری ہو تو جواب فصل سے ہوگا اور اگر مطلوب تمیز عرضی ہو تو جواب خاصہ سے ہوگا ۔

تشریح: ـــــــ قولہ[1] رسموا الفصل: ۔ اس عبارت سے یہ واضح کیا گیا ہے کہ متن میں رسموہ کی ضمیر منصوب کا مرجع فصل ہے اور علی الشئی میں شئی سے نکرہ مقصود ہے کیونکہ کلی ای شئی کے جواب میں کسی شئی پر بھی محمول ہو سکتی ہے اس کے لئے خاص کسی شئی کا ہونا کوئی ضروری نہیں اور متن میں جوہرہ بمعنی ذاتہ ہے خلاصہ تعریف کا یہ ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ای شئی ہو فی ذاتہ کے جواب میں کسی شئی پر محمول یعنی بولی جائے چنانچہ اگر یوں کہا جائے الانسان ای شئی ہو فی ذاتہ تو جواب میں ناطق بولا جائے گا اور یوں کہا جائے الحمار ای شئیءٍ ہو فی ذاتہ تو جواب میں ناہق آئے گا جس سے معلوم ہوا کہ انسان کے لئے ناطق اور حمار کیلئے ناہق فصل ہے ۔

قولہ[2] وذاتہ: ۔ واو اس میں برائے تفسیر ہے جو جوہر کے معنی کی وضاحت کرتا ہے کہ جوہر بمعنی ذات ہے چنانچہ فصل سوم کی بحث اول میں شرح قطاس میں یہ مرقوم ہے کہ لفظ جوہر ماہیت وحقیقت ذات تمام مترادف الفاظ ہیں ۔ فی جوہرہ میں لفظ فی بمعنی اعتبار ہے یعنی ای شئی ہو باعتبار ماہیتہ کذالحال فی عرضہ اور لفظ فی کا متعلق لفظ داخل ہے یعنی ای شئی

ہو داخلٌ فی جوہرہ مگر ای شئی ہو فی عرضہ اس کے مناسب نہیں ۔

قولہ[3] کالناطق: فصل کی چونکہ دو قسمیں ہیں فصل قریب اور فصل بعید اس لئے اس کلی کی دو مثالیں بیان کی گئیں ۔ ناطق فصل قریب کی مثال ہے اور حساس فصل بعید کی ۔

قولہ[4] فانہ اذا سئل: ۔ ناطق اور حساس فصل کی مثال کیسے ہیں؟ اس عبارت سے اس کی وجہ بیان کی جاتی ہے کہ جب تمیز دریافت کرنا ہو تو ای شئی کے ذریعہ سوال کیا جاتا ہے تو اگر سوال میں ای شئی ہو فی جوہرہ ہو تو جواب میں فصل قریب اور فصل بعید دونوں بولی جا سکتی ہیں کیونکہ ای شئی ہو فی جوہرہ سے مطلق تمیز ذاتی کا دریافت کرنا مقصود ہوتا ہے اور اگر ای حیوانٍ فی ذاتہ ہو تو جواب میں ناطق معین ہوگا اور اگر ای جسم نامی فی ذاتہ ہو تو جواب میں حساس متحرک بالارادہ متعین ہوگا ۔

قولہ[5] لان السوال: ۔ ای شئی کے ذریعہ اگر سوال کیا جائے تو مطلوب وہ امر ہوگا جو اس کو فی الجملہ تمیز دے خواہ وہ تمیز جمیع ماعدا سے دے یا بعض ماعدا سے ۔ تمیز خواہ ذاتی دے یا عرضی تو جواب کبھی فصل سے صحیح ہوگا فصل خواہ قریب ہو یا بعید مثلاً ناطق وحساس ونامی وقابل ابعاد ثلاثہ اور جواب کبھی خاصہ سے بھی صحیح ہوگا لیکن اگر ای شئی کے ساتھ ہو فی جوہرہ بھی کہا جائے یعنی ای شئی ہو فی جوہرہ کہا جائے تو جواب فصول مذکورہ سے صحیح ہوگا خاصہ سے نہیں لیکن اگر ای شئی ہو فی عرضہ کہا جائے تو جواب خاصہ سے صحیح ہو جائے گا ۔

فَالْکُلِّیُّ[1] جِنْسٌ یَشْمَلُ سَائِرَ الْکُلِّیَّاتِ وَبِقَوْلِنَا یُحْمَلُ عَلَی الشَّیْءِ فِی جَوَابِ اَیِّ شَیْءٍ هُوَ یَخْرُجُ النَّوْعُ وَالْجِنْسُ وَالْعَرَضُ الْعَامُّ لِاَنَّ النَّوْعَ وَالْجِنْسَ یُقَالَانِ فِی جَوَابِ مَا هُوَ لَا فِی جَوَابِ اَیِّ شَیْءٍ هُوَ وَالْعَرَضُ الْعَامُّ لَا یُقَالُ فِی الْجَوَابِ اَصْلًا وَبِقَوْلِنَا فِی جَوْهَرِہٖ یَخْرُجُ الْخَاصَّۃُ لِاَنَّهَا وَاِنْ کَانَتْ مُمَیِّزَۃً لِلشَّیْءِ لٰکِنْ لَا فِی جَوْهَرِہٖ وَذَاتِہٖ بَلْ فِی عَرَضِہٖ

ترجمہ: ـــــــ پس لفظ کلی جنس کے درجہ میں ہے جو تمام کلیات کو شامل ہے اور ہمارے قول یحمل علی الشئی فی جواب ای شئی ہو سے نوع اور جنس اور عرض عام نکل گئے اس لئے کہ نوع

اور جنس ماھو کے جواب میں مقول ہوتی ہے نہ کہ ای شئی ہو کے جواب میں اور عرض عام جواب میں مقول ہی نہیں ہوتا اور ہمارے قول فی جوہرہ سے خاصہ نکل گیا کیونکہ خاصہ اگرچہ ممیز شئی ہے لیکن جوہر وذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ عرض کے اعتبار سے ۔

تشریح : ـــــ قولہ[۱] فالکلی : ۔اس عبارت سے تعریف کے جامع اور مانع ہونے کو بیان کیا جاتا ہے کہ فصل کا معنی جیساکہ گذرا وہ کلی ہے جو ای شئی ہو فی ذاتہ کے جواب میں محمول ہو تو تعریف میں شئی پر محمول ہونا بمنزلہ جنس ہے اور باقی بمنزلہ فصول اور فی جواب ای شئی سے جنس اور نوع خارج ہوگئیں کیونکہ وہ ای شئی کے جواب میں نہیں بلکہ ماھو کے جواب میں محمول ہوتی ہے اور اس سے عرض عام بھی خارج ہوگیا کیونکہ وہ کسی کے جواب میں محمول نہیں ہوتا ہے اور فی ذاتہ کی قید سے خاصہ خارج ہوگیا اس لئے کہ وہ ای شئی ھو فی ذاتہ کے جواب میں نہیں بلکہ فی عرضہ کے جواب میں محمول ہوتا ہے ۔

فَاِنْ[۱] قلتَ السائلُ بِاَیِّ شئٍ ھُوَاِنْ طلبَ مُمیِّزَ الشئِ عن جمیعِ الاَغیارِ لایکونُ مثل الحساسِ فصلاً للانسانِ لِاَنّہ لایمیزُ عن جمیعِ الاَغیارِ وَاِنْ طلبَ الممیزَ فی الجملۃِ سواءٌ کانَ عن جمیعِ الاَغیارِ اَوْ عن بعضِھا فالجنسُ ممیزٌ للشئِ عن بعضِھا فیجبُ اَنْ یکونَ صالحاً للجوابِ فلایخرجُ عن الحدِ فنقولُ[۲] لایکونُ فی جوابِ اَیِّ شئٍ ھو فی جوھرِہٖ التمیزَ فی الجملۃِ بل لابدَّ معہٗ مِنْ اَنْ لایکونَ تمامُ المشترکِ بینَ الشئِ وَنوعٍ آخرَ فالجنسُ خارجٌ عن التعریفِ

ترجمہ : ـــــ پس اگر آپ کہیں کہ ای شئی ہو کے ذریعہ سائل اگر شئی کا وہ ممیز طلب کرے جو اس کو جمیع اغیار سے تمیز دے تب تو حساس جیسا ممیز انسان کے لئے فصل نہ ہوگا اس لئے کہ وہ جمیع اغیار سے تمیز نہیں دیتا ہے اور اگر وہ ممیز فی الجملہ طلب کرے عام ازیں کہ وہ جمیع اغیار سے تمیز دے یا بعض اغیار سے تو پھر جنس بھی شئی کو بعض اغیار سے تمیز دیتی ہے تو اس کا صالح جواب ہونا ضروری

ہوگا اور وہ تعریف سے خارج نہ ہوگی ہم کہیں گے کہ ای شئی ہو فی جوہرہ کے جواب میں تمیز فی الجملہ کافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ شئی اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو پس جنس تعریف سے خارج ہوجائے گی ۔

تشریح : ـــــ قولہ[۱] فان قلت : تعریف مذکور کے جامع ومانع ہونے کے بیان میں جو یہ کہا تھا کہ فی جواب ای شئی کی قید سے جنس خارج ہوگئی اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ای شئی ہو فی ذاتہ کی وضع تمام اغیار سے تمیز دینے کے لئے ہوتی ہے یا بعض اغیار سے اگر تمام اغیار سے تمیز دینے کے لئے ہے تو حساس انسان کی فصل نہ ہوسکے گا کیونکہ وہ انسان کو تمام اغیار سے تمیز نہیں دیتا ہے اس لئے کہ فرس وغنم بھی حساس ہیں اور اگر بعض اغیار سے تمیز دینے کے لئے ہے تو جنس مثلاً حیوان بھی فصل کی تعریف میں داخل ہوجائے گی کیونکہ وہ بھی انسان کو بعض اغیار مثلاً شجر وحجر سے تمیز دیتا ہے ۔

قولہ[۲] فنقول : ۔یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ ای شئی کی وضع عام ہے کہ وہ تمام اغیار سے تمیز دے یا بعض اغیار سے لیکن جنس، فصل کی تعریف میں داخل نہیں اس لئے کہ فصل کی تعریف میں یہ شرط ہے کہ ماہو کے جواب میں محمول نہ ہو اور جنس ماہو کے جواب میں محمول ہوتی ہے لہٰذا وہ تعریف سے خارج ہے ۔ سوال عرض عام چونکہ ماہو کے جواب میں محمول نہیں ہوتی ہے اور وہ بعض اغیار سے تمیز دیتا ہے لہٰذا وہ فصل کی تعریف میں داخل ہوا ۔ جواب فصل کی تعریف کے دو جزء ہیں ایک ایجابی اور دوسرا سلبی ۔ جزء سلبی یہ ہے کہ ماہو کے جواب میں محمول نہ ہو اور جزء ایجابی یہ ہے کہ ای شئی ہو فی ذاتہ کے جواب میں محمول ہو اور عرض عام میں جزء سلبی تو پایا جاتا ہے لیکن جزء ایجابی نہیں کیونکہ وہ ای شئی ہو فی ذاتہ کے جواب میں کبھی بھی محمول نہیں ہوتا ہے ۔

ولمّا[۱] کانَ محصلُہٗ اَنّ الفصلَ کلیٌّ ذاتیٌّ لایکونُ مقولاً فی جوابِ ماھو ویکونُ ممیزٌ للشئِ فی الجملۃِ فلوفرضنا ماھیۃً مترکبۃً من اَمرینِ مُتساوِیَینِ اَوْ اُمورٍ متساویۃٍ[۲] کماھیۃِ

الجنسِ العَالِي وَالفَصلِ الاَخيرِ كانَ كلٌّ منهما فصلاً لها لانه يميز الماهية تميزاً جوهرياً عمّا يشارِكها فى الجواب ويحمل عليها فى جوابِ ايّ موجودٍ هو

ترجمہ: ــــــ اور جب کہ خلاصہ کلام یہ ہے کہ فصل وہ کلی ذاتی ہے جو ما ہو کے جواب میں محمول نہ ہو اور شئی کے لئے فی الجملہ ممیز ہو تو اگر ہم ایسی ماہیت کو فرض کریں جو دو یا چند متساوی امور سے مرکب ہو۔ جیسے جنس عالی اور فصل اخیر کی ماہیت تو ان میں سے ہر ایک اس ماہیت کے لئے فصل ہوگا کیونکہ وہ ماہیت کو اس کے مشارک فی الوجود سے تمیز جوہری دیتا ہے اور اس پر ایٌّ موجودٍ ھو کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔

تشریح ــــــ قولہ[۱] ولما کان: محصلہ میں ضمیر مجرور کا مرجع ماتقدم ہے یعنی جو بیان مذکور ہوا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ فصل کلی ذاتی ہے کلی عرضی نہیں وہ ما ہو کے جواب میں محمول نہیں ہوتی اور شئی کو فی الجملہ تمیز دیتی ہے پس اگر ایسی ماہیت فرض کی جائے جو دو یا چند متساوی امور سے مرکب ہو مثلاً جنس عالی اور فصل اخیر کی ماہیت تو ان میں سے ہر ایک اس ماہیت کے لئے فصل واقع ہوگا اس لئے کہ وہ ماہیت کو اس کے مشارک فی الوجود سے تمیز جوہری دیتا ہے اور ایّ موجودٍ ھو کے جواب میں وہ محمول ہوتا ہے۔

قولہ[۲] کماھیۃ الجنس العالی: یعنی وہ ماہیت جو اجزاء متساویہ یعنی صرف فصول سے مرکب ہو جنس عالی اور فصل اخیر ہے کہ جنس عالی کی ماہیت اگر مرکب ہو تو وہ صرف فصول سے مرکب ہوگی کیونکہ اگر جنس سے مرکب ہو تو اجناس عالیہ کے اوپر جنس کا ہونا لازم آئے گا تو جنس عالی نہ رہے گی اسی طرح فصل اخیر کی ماہیت صرف اجزاء متساویہ سے مرکب ہوگی جنس سے نہیں اس لئے کہ اگر وہ جنس سے مرکب ہو تو وہ جنس اس فصل اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوگی اور اس فصل کو دوسری نوع سے تمیز دینے کے لئے دوسری فصل کی ضرورت پیش آئے گی لہٰذا فصل اخیر اخیر نہ رہے گی۔

واعلم[۱] انّ قدماء[۲] المنطقين زعموا انّ كلّ ماهيةٍ لها فصلٌ وجب ان يكون لها جنسٌ حتى انّ الشيخ تبعهم فى الشفاء وحدّ الفصل بانه كلىٌّ مقولٌ على الشئ فى جوابِ ايّ شئٍ هو فى جوهره من جنسه واذا لم[۳] يساعده البرهان على ذلك نبّه المصنف على ضعفه بالمشاركة فى الوجود اوّلاً وبايراد هذا الاحتمال ثانياً

ترجمہ: ــــــ اور آپ معلوم کریں کہ مناطقہ متقدمین کا خیال ہے کہ ہر وہ ماہیت جس کے لئے فصل ہو اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے یہاں تک کہ شیخ نے شفاء میں ان کی اتباع کرتے ہوئے فصل کی تعریف اس طرح بیان کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ای شئی ھو فی جوھرہ من جنسہ کے جواب میں شئی پر محمول ہو دلیل چونکہ اس کی مساعدت نہیں کرتی اس لئے مصنف نے اولاً مشارکت فی الوجود کے ذریعہ اور ثانیاً اس احتمال کو صراحۃً بیان کرکے اس کے ضعف پر تنبیہ کیا ہے۔

تشریح ــــــ قولہ[۱] واعلم: یہ قاعدہ ہے کہ جس ماہیت کے لئے فصل ہوگی اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے اسی وجہ سے شیخ نے شفاء میں ان کی اتباع کرتے ہوئے فصل کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ای شئی ھو فی جوھرہ من جنسہ کے جواب میں شئی پر محمول ہو۔ اس میں من جنسہ کی قید سے ہر فصل کے لئے جنس کا ہونا لازمی قرار دیا گیا ہے لیکن یہ ضابطہ تسلیم نہیں کیونکہ جب کوئی ماہیت صرف فصول سے مرکب ہو تو اس کے لئے صرف فصل ہی ہوگی جنس نہیں چنانچہ اوپر مذکور ہوا کہ ایک ایسی ماہیت ممکن ہے جو دو یا چند فصول سے مرکب ہو تو اس کے لئے جنس نہیں ہوگی اسی بناء پر مصنف نے اس ضابطہ کے ضعف پر دو مرتبہ تنبیہ فرمایا ایکبار ماقبل میں وان لم یکن تمام المشترک کے تحت بایں طور کہ کیف ما کان یمیز الماہیۃ عن مشارکہا فی جنسٍ او وجودٍ دوسری مرتبہ احتمال مذکور یعنی فعلی ہذا لو ترکبت حقیقۃ الی ان قال لانہ یمیزھا عما شارکہا فی الوجود۔

قولہ[۲] قدماء: علم کی تقسیم جو تصور و تصدیق کی طرف ہے اس میں شارح نے امام رازی اور ان کے بعد والوں کو متاخرین میں شمار کیا ہے پس اس تقدیر پر قدماء سے مراد وہ ہوں گے

جواما م سے پہلے ہوں پس عبارت اس طرح ہوگی حتی الشیخ فی الشفاء کیونکہ اس تقدیر پر شیخ قدماء میں سے ہوں گے متبعین میں سے نہیں ۔

قولہ لم یساعدلا :۔ اس کی ضمیر منصوب کا مرجع حد الفصل ہے اور علیٰ ذلک البرھان کے ساتھ متعلق ہے البرھانُ فاعل ہے یساعد فعل کا ۔ ذلک کا مشار الیہ ماتقدم ہے یعنی ماتقدم من ان الفعل لایکون ممیزاً الا ما شارک فی الجنس فقط اور ضعفہ میں ضمیر مجرور کا مرجع زعم مذکور ہے۔

قال وَالفصلُ المميزُ للنوعِ عن مشاركہ في الجنسِ قريبٌ اِنّ ميزہُ عنہُ في جنسٍ قريبٍ كالناطقِ للانسانِ وبعيدٌ اِن ميزہُ عنہُ في جنسٍ بعيدٍ كالحسّاسِ للانسانِ

ترجمہ: ____ مصنف نے فرمایا کہ فصل وہ ہے جو نوع کے لئے اس کے مشارک فی الجنس سے ممیز ہو قریب ہوگی اگر وہ اس کو تمیز دے اس مشارک سے جو جنس قریب میں ہے جیسے ناطق انسان کے لئے اور بعید ہوگی اگر اس کو تمیز دے اس مشارک سے جو جنس بعید میں ہے جیسے حساس انسان کے لئے ۔

تشریح: ____ بیانہ والفصل :۔ فصل کی تعریف کے تفصیلی بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے لیکن اس تفصیلی بیان سے چونکہ تعریف میں کافی بُعد پیدا ہوگیا ہے جس سے ذہول کا امکان ہے جب کہ تقسیم سے پہلے شئی کا علم ضروری ہے اس لئے پہلے اس کی تعریف کا خلاصہ بیان کیا جاتا ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ماہیت کو اس کے مشارک فی الجنس سے تمیز دے ۔ اس کی دو قسمیں ہیں قریب اور بعید ۔ قریب وہ فصل ہے جو جنس قریب سے تمیز دے اور بعید وہ فصل ہے جو جنس بعید کے مشارک سے تمیز دے جیسے حساس انسان کو جسم نامی (جو انسان کی جنس بعید ہے جب کہ جنس قریب حیوان ہے) کے مشارک سے تمیز دیتا ہے نقشہ ذیل میں دیکھیں ۔

فصل

قریب (انسان کے لئے) بعید

ناطق حساس

بیانہ للنوع :۔ نوع سے یہاں مراد مطلق ماہیت ہے خواہ نوع حقیقی ہو یا نوع اضافی اور فصل چونکہ نوع کا ہی ممیز ہوتی ہے اس لئے اس کا ذکر یہاں بطور وضاحت ہے ۔

اقول الفصلُ اِمّا مميزٌ عن المشاركِ الجنسي اَو عن المشاركِ الوجودي فاِن كان مميزاً عن المشاركِ الجنسي فهو اِمّا قريبٌ اَو بعيدٌ لانہ اِن ميزہُ عن مشاركاتہ في الجنسِ القريبِ فهو الفصلُ القريبُ كالناطقِ للانسانِ فانہ يميزہُ عن مشاركاتہ في الحيوانِ و اِن ميزہُ عن مشاركاتہ في الجنسِ البعيدِ فهو الفصلُ البعيدُ كالحساسِ للانسانِ فانہ يميزہُ عن مشاركاتہ في الجسمِ النامي

ترجمہ : ____ میں کہتا ہوں کہ فصل یا تو مشارک جنسی سے ممیز ہوگی یا مشارک وجودی سے اگر مشارک جنسی سے ممیز ہو تو وہ یا قریب ہے یا بعید کیونکہ اگر جنس قریب میں مشارکات سے تمیز دے تو فصل قریب ہے جیسے ناطق انسان کے لئے کہ ناطق انسان کو اس کے مشارکات حیوانیہ سے تمیز دیتا ہے اور اگر وہ جنس بعید میں مشارکات سے تمیز دے تو وہ فصل بعید ہے جیسے حساس انسان کے لئے کہ حساس انسان کو جسم نامی میں شریک ہونے والی چیزوں سے تمیز دیتا ہے ۔

تشریح : ____ قولہ الفصل :۔ ماقبل میں فصل کی تفصیلی بیان سے یہ معلوم ہوا کہ ہر فصل کے لئے جنس کا ہونا کوئی ضروری نہیں کیونکہ وہ جس مشارک سے تمیز دیتی ہے وہ مشارک جنسی بھی ہوتی ہے اور وجودی بھی اور مشارک چونکہ جنسی کی دو قسمیں ہیں قریب و بعید اس لئے فصل کی بھی دو قسمیں ہیں قریب و بعید جبکہ مشارک وجودی صرف ایک قسم ہے اس لئے اس اعتبار سے فصل کی تقسیم نہیں ہوتی ہے ۔

قولہ[۲] لانہ ان میزہا :۔ فصل کا کام چونکہ تمیز دینا ہے اس لئے کہ وہ اگر جنس قریب کے مشارک سے تمیز دے تو فصل قریب ہے اور اگر جنس بعید کے مشارک سے تمیز دے تو فصل بعید ہے بالفاظ دیگر یوں کہتے کہ کسی ماہیت کی فصل قریب وہ فصل ہے جو ماہیت کو ان افراد سے تمیز دے جو اس کی جنس بعید میں شریک ہیں جیسے حساس جو انسان کی فصل بعید ہے ۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ کسی ماہیت کی فصل قریب وہ فصل ہے جو اس ماہیت کو تمام اغیار سے تمیز دے جیسے ناطق جو انسان کو اس کے تمام اغیار سے تمیز دیتا ہے اس لئے وہ انسان کی فصل قریب ہے اور کسی ماہیت کی فصل بعید وہ فصل ہے جو اس ماہیت کو صرف بعض اغیار سے تمیز دے جیسے حساس جو انسان کو اس کے صرف بعض اغیار سے تمیز دیتا ہے لہذا وہ انسان کی فصل بعید ہے ۔

قولہ[۳] کالحساس :۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ حساس کو انسان کی فصل بعید بتایا گیا ہے تو کیا وہ کسی ماہیت کی فصل قریب بھی ہے ؟ تو جواب اس کا یہ کہ حساس حیوان کی فصل قریب ہے اس لئے کہ وہ حیوان کو اس کے تمام اغیار سے تمیز دیتا ہے ۔

جنس و فصل کے قُرب و بُعد کا تمثیلی خاکہ

جوہر

جسم مطلق ــــ جوہر ــــ قابل ابعاد ثلاثہ ۔ جسم مطلق کی جنس جوہر اور فصل قابل ابعاد ثلاثہ

جسم نامی ــــ جسم مطلق ــــ نامی ــــ جسم نامی کی جنس جسم مطلق اور فصل نامی

حیوان ــــ جسم نامی ــــ حساس ــــ حیوان کی جنس جسم نامی اور فصل حساس

انسان ــــ حیوان ــــ ناطق ــــ انسان کی جنس حیوان اور فصل ناطق

(۱) انسان کی جنس قریب، حیوان اور جنس بعید بیک مرتبہ جسم نامی اور بعید بدو مرتبہ جسم مطلق اور بعید بسہ مرتبہ جوہر ہے انسان کی فصل قریب، ناطق اور فصل بعید بیک مرتبہ حساس اور بعید بدو مرتبہ نامی اور بعید بسہ مرتبہ قابل ابعاد ثلاثہ ہے ۔ (۲) حیوان کی جنس قریب، جسم نامی اور جنس بعید بیک مرتبہ جسم مطلق اور بعید بدو مرتبہ جوہر ہے ۔ حیوان کی فصل قریب حساس اور فصل بعید بیک مرتبہ نامی اور بعید بدو مرتبہ قابل ابعاد ثلاثہ ہے

(۳) جسم نامی کی جنس قریب جسم مطلق اور جنس بعید جوہر ہے ۔ جسم نامی کی فصل قریب نامی اور فصل بعید قابل ابعاد ثلاثہ ہے (۴) جسم مطلق کی جنس قریب جوہر اور فصل قریب قابل ابعاد ثلاثہ ہے جسم مطلق کے لئے جنس بعید اور فصل بعید نہیں ہے (۵) جوہر جنس بعید ہے یعنی دوسروں کے لئے وہ جنس ہے لیکن خود اس کے لئے جنس اور فصل نہیں ہے ۔

وَاِنَّمَا اُعْتُبِرَ الْقُرْبُ وَالْبُعْدُ فِی الْفَصْلِ الْمُمَیِّزِ فِی الْجِنْسِ لِاَنَّ الْفَصْلَ الْمُمَیِّزَ فِی الْوُجُوْدِ لَیْسَ مُتَحَقِّقَ الْوُجُوْدِ بَلْ ھُوَ مُبْنِیٌّ عَلٰی اِحْتِمَالٍ مَذْکُوْرٍ

ترجمہ : ــــ اور قرب و بعد کا اعتبار صرف اس فصل میں جو ممیز فی الجنس ہو اس لئے کیا گیا کہ وہ متحقق الوجود نہیں ہوتی بلکہ وہ احتمال مذکور پر مبنی ہے ۔

تشریح : ــــ قولہ وانما اعتبر :۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ماقبل میں فصل کے ممیز ہونے کی دو صورتیں مذکور ہوئیں ایک وہ جو مشارک جنسی سے ممیز ہو اور دوسری وہ جو مشارک وجودی سے ممیز ہو اور یہاں تقسیم میں قربُ و بُعد کا اعتبار صرف اس فصل میں کیا گیا ہے جو مشارک جنسی سے ممیز ہو اس فصل میں کیوں نہیں جو مشارک وجودی سے ممیز ہو ۔ جواب یہ کہ وہ فصل جو مشارک وجودی سے ممیز ہو متحقق الوجود نہیں ہوتی بلکہ اس کا مدار صرف احتمال مذکور پر ہے بخلاف وہ فصل جو مشارکُ جنسی سے ممیز ہو اس کا وجود متحقق ہے اس لئے کہ جسم مادہ و صورت سے مرکب ہوتا ہے اور مادہ و صورت لابشرط شئی کے اعتبار سے جنس و فصل ہوتی ہے ۔ اس پر میر سید شریف نے یہ سوال کیا ہے کہ فن کے قواعد عام ہوتے ہیں جو متحقق الوجود و غیر متحقق الوجود دونوں کو شامل ہیں لہذا عدم وجود و عدم تحقق کو ترک بحث کا سبب قرار دینا درست نہیں ہے پھر موصوف نے تخصیص مذکور کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ مشارکات وجودیہ سے ممیزہ فصل میں قریب و بعید کی طرف منقسم ہونا متصور ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ جب کوئی ماہیت اجزاء متساویہ سے مرکب ہو تو ان میں سے ہر جزء یکساں ممیز ہوگا اور کسی ایک کو قریب اور دوسرے کو بعید

کہنا زیب نہیں دے گا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی مگر اس پر انہوں نے خود ہی یہ بات کیا کہ ان میں بھی قریب و بعید کی طرف منقسم ہونا متصور ہو سکتا ہے اس لئے کہ جب یہ فرض کیا جائے کہ ایک ماہیت جنس و فصل سے مرکب ہے اور وہ جنس دو متساوی امور سے مرکب ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک فصل ہوگا جو اس جنس کے لئے جمیع مشارکات وجودیہ سے اور اس ماہیت کے لئے بعض مشارکات وجودیہ سے ممیز ہوگا تو یہاں مشارکات وجودیہ سے ممیزہ فصول کے احوال تمیز کے اعتبار سے مختلف پائے گئے پس جمیع مشارکات سے ممیز فصل کو قریب اور بعض مشارکات سے ممیز فصل کو بعید کہا جا سکتا ہے اس لئے بہتر طریقہ وہی ہے جو شارح نے اولاً بیان کیا ہے لان تحقق الوجود یقتضی زیادة الاعتبار

وربما[1] یمکن ان یستدل[2] علی بطلانہ بان یقال لو ترکبت ماھیة[3] حقیقیة من امرین متساویین فاما ان لا یحتاج احدھما الی الاخر وھو محال ضرورة[4] وجوب احتیاج بعض اجزاء الماھیة الحقیقیة الی البعض او یحتاج فان احتاج کل منھما الی الاخر یلزم الدور[5] والا یلزم الترجیح بلا مرجح لانھما ذاتیان متساویان فاحتیاج احدھما الی الاخر لیس اولی من احتیاج الاخر الیہ

ترجمہ:- اور اس کے بطلان پر اس طرح استدلال پیش کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی ماہیت حقیقیہ دو متساوی امور سے مرکب ہو تو ان میں سے کوئی ایک یا تو دوسرے کا محتاج نہ ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ ماہیت حقیقیہ کے بعض اجزاء کا بعض کی طرف محتاج ہونا ضروری ہے یا محتاج ہوگا پس اگر ان میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہو تو دور لازم آئے گا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ وہ دونوں ذاتی متساوی ہیں تو ان میں سے ایک کا دوسرے کی طرف محتاج ہونا اولیٰ نہیں دوسرے کا اس کی طرف محتاج ہونے سے۔

تشریح:- قولہ[1] وربما یمکن: کسی ماہیت کے امور متساویہ سے مرکب ہونے

کے بطلان پر دو دلیلیں بیان کی گئیں ہیں۔ جو دونوں غایت درجہ ضعیف ہیں اسی لئے یہاں ان کو ربما یمکن سے تعبیر کیا گیا جو ضعف دلیل پر دال ہیں۔ آئندہ انشاء اللہ ہر اجزاء دلیل کے ذیل میں اسباب ضعف کی نشاندہی کر دی جائے گی۔

قولہ[2] ان یستدل:- احتمال مذکور کے بطلان کی دو دلیلوں میں سے پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی ماہیت حقیقیہ دو متساوی امور سے مرکب ہو تو دو حال سے خالی نہیں آیا متساوی امور میں سے کوئی ایک دوسرے امر کا محتاج ہوگا یا نہیں۔ محتاج نہ ہونا تو محال ہے اس لئے کہ ماہیت حقیقیہ کے اجزاء میں سے بعض کا بعض کی طرف محتاج ہونا ضروری ہے کیونکہ فن حکمت میں یہ ثابت ہے کہ جب دو امروں میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہ ہو تو ان سے ماہیت کی ترکیب جائز نہ ہوگی ورنہ وہ ماہیت حقیقیہ نہیں بلکہ اعتباریہ و فرضیہ ہوگی اور محتاج ہونا بھی جائز نہیں کیونکہ ان کے اجزاء میں سے ہر ایک اگر دوسرے کا محتاج ہو تو دور لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر کوئی ایک محتاج ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ دونوں باطل ہیں جیسا کہ تفصیل آگے مذکور ہے پس ماہیت حقیقیہ کا متساوی امور سے مرکب ہونا بھی باطل ہو گیا۔

قولہ[3] ماھیة حقیقیة:- ماہیت کے ساتھ حقیقیہ کی قید ماہیت اعتباریہ کو خارج کرنے کے لئے ہے اس لئے کہ ماہیت اعتباریہ بھی دو متساوی امور سے مرکب ہو سکتی ہے کیونکہ وہ اعتبار معتبر و لحاظ لاحظ سے وجود میں آتی ہے۔ لیکن وہ حقیقةً ایک حقیقت نہیں ہوتی ہے۔

قولہ[4] ضرورة وجوب:- دلیل کا یہ جزء اس لئے ممنوع ہے کہ ماہیت حقیقیہ کے بعض اجزاء کا بعض اخر کی طرف محتاج ہونا مطلقاً تسلیم نہیں کیونکہ یہ احتیاج اجزاء خارجیہ میں ہوتا ہے جب کہ وہ اجزاء ذہنیہ ہیں کہ وہ اجزاء محمول ہوتے ہیں۔ جن کے اندر احتیاج نہیں پایا جاتا ہے۔

قولہ[5] یلزم الدور:- یہ اس لئے ممنوع ہے کہ ممکن ہے ان میں سے ایک دوسرے کا محتاج ہو لہٰذا دور لازم آئے گا کیونکہ احتیاج کی جہت مختلف ہے چنانچہ ہیولیٰ

وصورت کہ ہیولیٰ صورت کا محتاج اپنی بقاء میں ہے اور صورت، ہیولیٰ کا محتاج اپنے تشکل میں ہے۔

قولہ[۶] والا یلزم الترجیح :۔ یہ اس لئے ممنوع ہے کہ ان دونوں امروں کی ذات کے متساوی ہونے سے ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتی ہے اس لئے کہ تساوی فی الصدق، تساوی فی الحقیقۃ کو مستلزم نہیں ہوتی ہے چنانچہ انسان وناطق دونوں صدق میں متساوی ہیں کیونکہ کل انسانٍ ناطقٌ اور کل ناطقٍ انسانٌ۔ دونوں ایک دوسرے پر صادق ہیں۔ جب کہ دونوں حقیقۃً متساوی نہیں۔ اس لئے کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے۔ جب کہ ناطق کی حقیقت حیوان ناطق نہیں بلکہ دریا بندہ معقولات ہے۔ لہٰذا دو طرفوں میں سے ایک کا دوسرے کے محتاج ہونے سے ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتی ہے اس لئے کہ دونوں متساوی امر کی ماہیت مختلف ہے ورنہ ذاتی کی تکرار لازم آئے گی۔ لہٰذا جائز ہے ان میں سے ایک کی ماہیت احتیاج کا مقتضی ہو اور دوسرے کی نہیں۔

اَوْ یُقَالُ[۱] لَوْ تَرَکَّبَ الْجِنْسُ الْعَالِیْ کَالْجَوْھَرِ مَثَلاً مِنْ اَمْرَیْنِ مُتَسَاوِیَیْنِ فَاَحَدُھُمَا اِنْ کَانَ عَرَضًا فَیَلْزَمُ[۲] تَقَوُّمُ الْجَوْھَرِ بِالْعَرَضِ وَھُوَ مُحَالٌ وَاِنْ کَانَ جَوْھَرًا فَاِمَّا اَنْ یَکُوْنَ الْجَوْھَرُ نَفْسَہٗ فَیَلْزَمُ اَنْ یَکُوْنَ الْکُلُّ نَفْسَ جُزْئِہٖ وَاَنَّہٗ مُحَالٌ اَوْ[۳] دَاخِلاً فِیْہِ وَھُوَ اَیْضًا مُحَالٌ لِامْتِنَاعِ تَرَکُّبِ الشَّیْئِ مِنْ نَفْسِہٖ وَمِنْ غَیْرِہٖ اَوْ خَارِجًا عَنْہُ فَیَکُوْنُ عَارِضًا لَہٗ لٰکِنْ ذٰلِکَ الْجُزْءُ لَیْسَ عَارِضًا لِنَفْسِہٖ بَلْ یَکُوْنُ الْعَارِضُ بِالْحَقِیْقَۃِ ھُوَ الْجُزْءُ فَلَا یَکُوْنُ الْعَارِضُ بِتَمَامِہٖ عَارِضًا وَاَنَّہٗ مُحَالٌ فَتَاَمَّلْ فِیْ ھٰذَا الْمَقَامِ فَاِنَّہٗ مِنْ مَطَارِحِ الْاَذْکِیَاءِ

ترجمہ: —— یا کہا جائے کہ جنس عالی جیسے جوہر مثلاً اگر مرکب ہو دو متساوی امور سے تو ان میں سے ایک اگر عرض ہو تو جوہر کا عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وہ جوہر ہو تو یا وہ جوہر نفس جوہر ہوگا تو کل کا نفس جزء ہونا لازم آئے گا اور وہ محال ہے یا اس سے خارج ہوگا کیونکہ شئی کا اپنی ذات اور اپنے غیر سے مرکب ہونا ممتنع ہے یا اس سے خارج ہوگا تو وہ اس کیلئے عارض ہوگا لیکن وہ جزء اس کی ذات کے لئے عارض نہ ہوگا بلکہ عارض حقیقۃً وہ جزء آخر ہوگا پس

عارض بتمامہ عارض نہ ہوگا اور وہ محال ہے پس اس جگہ غور کر لیجئے کہ وہ مقام ذہن والوں کی جولانگاہ ہے۔

تشریح: —— قولہ[۱] او یقال: کسی ماہیت کا اجزاء متساویہ سے مرکب ہونے کے بطلان کی یہ دوسری دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ کہ جنس عالی مثلاً جوہر اگر دو متساوی اجزاء سے مرکب ہو تو دو حال سے خالی نہیں کہ ان دونوں متساوی امر میں سے ایک عرض ہوگا یا جوہر اگر عرض ہو تو جوہر کا تقوم عرض کے ساتھ یعنی جوہر پر عرض کا حمل بالمواطات لازم آئے گا جو اتحاد کو مستلزم ہے یا یوں کہا جائے کہ حقیقت جوہری کا جوہر وعرض سے مرکب ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اس لئے کہ جب کسی مرکب میں کوئی ایک جزء عرض ہو تو وہ مرکب بھی عرض ہی ہوتا ہے جوہر نہیں اور اگر ان میں سے ایک جوہر ہو تو تین حال سے خالی نہیں یا تو جوہر مطلق (جو جنس عالی ہے) بعینہ وہ جوہر ہوگا جس کو جزء فرض کیا گیا ہے یا اس کا جزء داخل ہوگا یا اس سے خارج۔ بتقدیر اول اس میں کل کا نفس جزء ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اس لئے کہ وہ تقدم الشئی علی نفسہ کو مستلزم ہے جو ممنوع ہے لہٰذا ایسی صورت میں کل، کل نہ رہے گا اور نہ ہی جزء جزء رہے گا۔ بتقدیر دوم بھی محال ہے اس لئے کہ اس میں شئی کا اپنے نفس اور غیر سے مرکب ہونا لازم آئے گا جو ممنوع ہے اس لئے کہ وہ تقدم الشئی علی نفسہ کو مستلزم ہے اور بتقدیر سوم جوہر جب اس جزء سے خارج ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اس کو عارض ہوگا اور جوہر کا وہ جزء عارض نہیں ہو سکتا ورنہ شئی کا اپنے نفس کے لئے عارض ہونا لازم آئے گا بلکہ عارض حقیقۃً وہ دوسرا جزء ہوگا اور جوہر کا وہ جزء جب عارض نہ ہوا تو جوہر بتمامہ عارض نہ ہوا۔ اور وہ خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے محال ہے۔

قولہ[۲] فیلزم: ۔ یعنی جوہر کا جوہر وعرض سے مرکب ہونا لازم آئے گا کیونکہ جوہر عرض کا محتاج ہے جب کہ عرض جوہر کا محتاج ہوتا ہے اور یہ دور ہے نیز کلام اجزاء محمولہ میں ہے لہٰذا لازم آئے گا کہ عرض کا حمل جوہر پر ہوا اور وہ ممنوع ہے۔ اس مقام پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ تخت کا ایک جزء لکڑی ہے جو جوہر ہے اور دوسرا جزء اس کی ہیئت ہے جو عرض ہے حالانکہ تخت مرکب جوہری ہے جس سے معلوم ہوا کہ جوہر کا تقوم عرض کے ساتھ محال نہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ تخت مرکب صناعی ہے اور کلام یہاں مرکب حقیقی میں ہے البتہ دور سے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ لازم

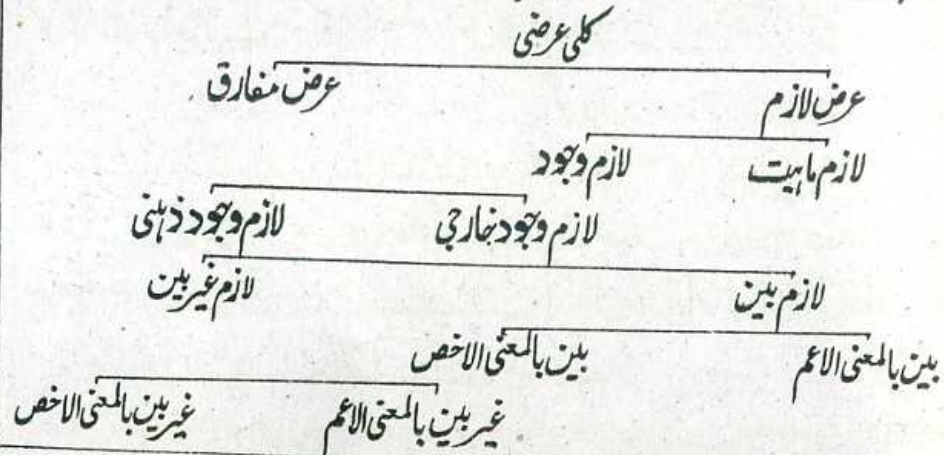
نہیں آتا ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کا محتاج دو جہت سے ہے کیونکہ جوہر و عرض میں سے ہر ایک دوسرے پر موقوف دو مختلف جہت سے ہے اس لئے کہ جوہر موقوف ہے عرض پر حلول کی حیثیت سے اور عرض موقوف ہے جوہر پر بقاء کی حیثیت سے

قولہ[۳] او داخلاً :۔ یعنی جنس عالی دو جزؤں میں سے کسی ایک میں داخل ہوگا لہذا وہ جزء جنس عالی اور اس کے غیر کو شامل ہوگا اور یہ معلوم ہے کہ بعض کل ونفس جزء ہے لہذا لازم آئے گا شئی مرکب ہو اپنے نفس اور اپنے غیر یعنی شئی آخر سے ۔

قولہ[۴] فانہ من مطارح الاذکیاء :۔ مطارح جمع مطرح ظرف مکان بمعنی جولانگاہ ہے یعنی ماہیت کا دو امر متساوی سے مرکب ہونے کے بطلان پر استدلال ، افکار وانظار اذکیاء کی جولانگاہ ہے جس میں انہوں نے اپنی عقل کے گھوڑے دوڑائے ہیں مطلب یہ کہ یہ بحث مباحث دقیقہ میں سے ہے جس کو اذکیاء نے اہم اور قابلِ اعتناء سمجھا ہے ۔ یا یہ محل ، محل لغزش ہے جس میں بڑے بڑے اذکیاء بھی پھسل گئے ہیں اور غلطی کا شکار ہو گئے ہیں ۔ اس عبارت سے مذکورہ بالا دونوں دلیلوں پر واقع ہونے والے اُن اعتراضات کی طرف اشارہ ہے جو ماقبل میں ہر جزء کے ذیل میں مذکور ہیں جن سے استدلال مذکور کے ضعف کی طرف نشاندہی کی گئی ہے ۔

قالَ وَامّا[۱] الثّالثُ فانْ امْتنعَ انفکاکُہٗ عن الماھیۃِ فھُو اللّازمُ والّا فھو العَرَضُ المفارِقُ واللازمُ قد یکونُ لازماً للوجُودِ کالسوادِ للحبشی وقد یکونُ لازماً للماھیۃِ کالزوجیۃِ للاَرْبعۃِ وھو امّا بَیِّنٌ وھُوالذی یکون تصوُّرُہٗ مع تصوُّرِ ملزُومِہٖ کافیاً فی جزمِ الذھنِ باللزومِ بینھُما کالانقسامِ بمتساویین للاَربعۃِ وَامّا غیرُ بیّنٍ وَھُوالذی یفتقرُ جزمُ الذھنِ باللزُومِ بینھُما الی الوسطِ کتساوی الزوایا الثلاثِ للقائمتَیْنِ للمثلّثِ وقد یقالُ البیّنُ علی اللّازمِ الذی یلزمُ من تصوُّرِ ملزُومہٖ تصوُّرُہٗ وَالاَوّلُ اعمُّ والعَرَضُ المفارقُ امّا سریعُ الزّوالِ کحُمرۃِ الخجلِ وَصُفرۃِ الوجلِ امّا بطیئُہٗ کالشَّیبِ وَالشّبابِ

ترجمہ: ــــــ مصنف نے کہا کہ تیسری کلی اگر اس کا ماہیت سے جدا ہونا ممتنع ہو تو وہ لازم ہے ورنہ وہ عرض مفارق ہے اور لازم کبھی لازم وجود ہوتا ہے جیسے سیاہی حبشی کے لئے اور کبھی لازم ماہیت جیسے زوجیت اربعہ کے لئے اور وہ بین ہے اور وہ وہ ہے کہ جس کا تصور مع تصور ملزوم کافی ہو ان دونوں میں لزوم کا یقین کے لئے جیسے انقسام بمتساویین اربعہ کے لئے اور یا غیر بین ہے اور وہ وہ ہے کہ محتاج ہو ان میں لزوم کا یقین واسطہ کی طرف جیسے زوایا ثلاثہ قائمتین کا مساوی ہونا شکل ثالث کے لئے اور کبھی بین کا اطلاق اس لازم پر کیا جاتا ہے جس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم ہو اور اول اعم ہے اور عرض مفارق یا سریع الزوال ہوتا ہے جیسے ندامت کی سرخی اور خوف کی زردی یا بطی الزوال ہوتا ہے جیسے بڑھاپا اور جوانی ۔

تشریح: ــــــ بیانہ[۱] واما الثالث :۔ جو کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اس کو کلی عرضی کہا جاتا ہے ۔ کلی عرض کی دو قسمیں ہیں ایک عرض لازم اور دوسری مفارق پھر عرض لازم کی دو قسمیں ہیں (۱) لازم ماہیت (۲) لازم وجود پھر لازم وجود کی بھی دو قسمیں ہیں ۔ (۱) لازم وجود خارجی (۲) لازم وجود ذہنی پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں ۔ (۱) بین (۲) غیر بین ان دونوں کی بھی دو دو قسمیں ہیں (۱) بین بالمعنی الاعم (۲) غیر بین بالمعنی الاعم (۱) بین بالمعنی الاخص (۲) غیر بین بالمعنی الاخص اسی طرح عرض مفارق کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) سریع الزوال (۲) بطی الزوال (۳) ممکن الزوال ہر ایک کی تعریف ومثال اس کی جگہ پر آئے گی لیکن اس کا نقشہ ذیل میں ملاحظہ کیجئے

کلی عرضی
- عرض لازم
  - لازم ماہیت
  - لازم وجود
    - لازم وجود خارجی
    - لازم وجود ذہنی
      - لازم بین
        - بین بالمعنی الاعم
        - بین بالمعنی الاخص
      - لازم غیر بین
        - غیر بین بالمعنی الاعم
        - غیر بین بالمعنی الاخص
- عرض مفارق

اَقُولُ الثَّالِثُ مِن اَقسَامِ الکُلی مَایَکُونُ خَارِجاً عَنِ المَاهِیَةِ وَهُوَ اِمَّا اَن یَمتَنِعَ انفِکَاکُهُ عَنِ المَاهِیَةِ اَو یُمکِن انفِکَاکُهُ وَالاَوَّلُ العَرضُ اللَّازِمُ کَالفَردِیَةِ لِثَلَاثَةٍ وَالثَّانِی العَرضُ المُفَارِقُ کَالکِتَابَةِ بِالفِعلِ لِلاِنسَانِ وَاللَّازِمُ اِمَّا لَازِمٌ لِلوُجُودِ کَالسَّوَادِ لِلحَبشِیِّ فَاِنَّهُ لَازِمٌ لِوُجُودِهٖ وَتَشَخُّصِهٖ لَا لِلمَاهِیَةِ لِاَنَّ الاِنسَانَ قَد یُوجَدُ بِغَیرِ السَّوَادِ وَلَو کَانَ السَّوَادُ لَازِماً لِلاِنسَانِ لَکَانَ کُلُّ اِنسَانٍ اَسوَدُ وَلَیسَ کَذٰلِکَ وَاَمَّا لَازِمٌ لِلمَاهِیَةِ کَالزَّوجِیَةِ فَاِنَّهُ مَتٰی تَحَقَّقَت مَاهِیَةُ الاَربَعَةِ اِمتَنَعَ انفِکَاکُ الزَّوجِیَةِ عَنهَا

ترجمہ: ـــــــ میں کہوں گا اقسام کلی میں سے تیسری کلی وہ ہے جو ماہیت سے خارج ہو پس اس کا ماہیت سے جدا ہونا آیا ممتنع ہوگا یا اس کا جدا ہونا ممکن ہوگا اول عارض عام ہے جیسے طاق ہونا ثلاثہ کے لئے اور ثانی عرض مفارق ہے جیسے کتابت بالفعل انسان کے لئے اور لازم آیا لازم وجود ہے جیسے سیاہی حبشی کے لئے کہ یہ اس کے وجود و تشخص کے لئے لازم ہے نہ کہ اس کی ماہیت کے لئے اس لئے انسان کبھی بغیر سیاہی کے پایا جاتا ہے اگر سیاہی انسان کے لئے لازم ہوتی تو ہر انسان کالا ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے اور یا لازم ماہیت ہے جیسے جفت ہونا اربعہ کے لئے کہ جب اربعہ کی ماہیت متحقق ہو جائے تو اس سے زوجیت کا انفکاک ممتنع ہے۔

تشریح: ـــــــ قولہ[1] الثالث: ۔ وہ کلی جو اپنے افراد کی ماہیت وحقیقت سے خارج ہو اس کو کلی عرضی کہا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں لازم ومفارق! دلیل حصر یہ ہے کہ وہ کلی اپنے افراد کی حقیقت و ماہیت سے جدا ہونا محال ہے یا نہیں اگر محال ہے تو عرض لازم ہے چنانچہ بے جوڑ ہونا ثلاثہ کے لئے کہ ثلاثہ کے لئے بے جوڑ ہونا کبھی بھی جدا نہیں ہوتا اسی طرح ضاحک بالقوۃ اور کاتب بالقوۃ انسان سے کبھی بھی جدا نہیں ہوتا اور وہ کلی اگر اپنے افراد کی حقیقت و ماہیت سے جدا ہونا محال نہ ہو بلکہ جدا ہوسکتی ہے وہ عرض مفارق ہے جیسے کاتب بالفعل اور ضاحک بالفعل انسان سے جدا ہوسکتا ہے کیونکہ ہر وقت انسان نہ لکھتا ہے اور نہ ہنستا ہے۔

قولہ[2] واللازم: ۔ عرض لازم کی دو قسمیں ہیں ایک لازم ماہیت اور دوسری لازم وجود

کیونکہ عرض لازم یعنی وہ عرض جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہے ایسا ہو کہ اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا مطلقاً محال ہے خواہ وجود خارجی کے اعتبار سے ہو یا وجود ذہنی کے اعتبار سے یعنی ماہیت معروضہ خواہ خارج میں پائی جائے یا ذہن میں اس عارض سے متصف رہتی ہو تو لازم ماہیت ہے جیسے زوجیت ماہیت اربعہ کے لئے لازم ہے کہ ماہیت اربعہ زوجیت سے متصف ہے چاہے اس کا وجود بحسب الخارج ہو یا بحسب الذہن کہ ماہیت اربعہ جب بھی متحقق ہوگی اس سے زوجیت کا انفکاک محال ہے۔ اور اگر عرض لازم ایسا ہو کہ اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا وجود کے اعتبار سے محال ہو یعنی ماہیت معروضہ اس اعتبار سے کہ وہ خارج میں پائی جائے یا ذہن میں اس عارض سے متصف رہتی ہو تو لازم وجود ہے اور وجود کی چونکہ دو قسمیں ہیں ایک وجود خارجی اور دوسری وجود ذہنی لہذا لازم وجود کی بھی دو قسمیں ہوئیں ایک لازم وجود خارجی اور دوسری لازم وجود ذہنی لازم وجود خارجی وہ عرض ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا صرف وجود خارجی کے اعتبار سے محال ہو جیسے سواد حبشی کے لئے وجود خارجی کے اعتبار سے سواد کا حبشی سے جدا ہونا محال ہے اسی طرح احتراق کا آگ سے جدا ہونا محال ہے۔ اور لازم وجود ذہنی وہ عرض ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا صرف وجود ذہنی کے اعتبار سے محال ہو جیسے کلیت وجزئیت وجنسیت وغیرہ ماہیت کو اپنے وجود ذہنی کے اعتبار سے ثابت ولازم ہیں۔

---

[1] لَا یُقَالُ هٰذَا تَقسِیمُ الشَّیءِ اِلٰی نَفسِهٖ وَاِلٰی غَیرِهٖ لِاَنَّ اللَّازِمَ عَلٰی مَا عَرَّفَهُ مَا یَمتَنِعُ انفِکَاکُهُ عَنِ المَاهِیَةِ وَقَد قَسَّمَهُ اِلٰی مَا لَا یَمتَنِعُ انفِکَاکُهُ عَنِ المَاهِیَةِ وَهُوَ لَازِمُ الوُجُودِ وَاِلٰی مَا یَمتَنِعُ وَهُوَ لَازِمُ المَاهِیَةِ لِاَنَّا[2] نَقُولُ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ لَازِمَ الوُجُودِ لَا یَمتَنِعُ انفِکَاکُهُ عَنِ المَاهِیَةِ غَایَةُ مَا فِی البَابِ اَنَّهُ لَا یَمتَنِعُ انفِکَاکُهُ عَنِ المَاهِیَةِ مِن حَیثُ هِیَ هِیَ لٰکِن لَا یَلزِمُ مِنهُ اَنَّهُ لَا یَمتَنِعُ انفِکَاکُهُ عَنِ المَاهِیَةِ فِی الجُملَةِ فَاِنَّهُ[3] مُمتَنِعُ الاِنفِکَاکِ عَنِ المَاهِیَةِ المَوجُودَةِ وَمَا یَمتَنِعُ انفِکَاکُهُ عَنِ المَاهِیَةِ المَوجُودَةِ فَهُوَ مُمتَنِعُ الاِنفِکَاکِ عَنِ المَاهِیَةِ فِی الجُملَةِ فَاِنَّ مَا یَمتَنِعُ انفِکَاکُهُ عَنِ المَاهِیَةِ اِمَّا اَن یَمتَنِعَ انفِکَاکُهُ عَنِ المَاهِیَةِ مِن حَیثُ اَنَّهَا مَوجُودَةٌ

اَوْ يمتنعُ انفكاكهُ عن الماهيةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ وَالثَّانِي لَازِمُ الماهيةِ وَالأَوَّلُ لَازِمُ الوُجُودِ
نَمُوْ بِذُالقِسمةِ متناوِلٌ لقسميةِ وَلَوْ قَالَ اللَّازِمُ مَا يمتنِعُ انفكاكُهُ عن الشيءِ لَمْ يَرِدْ الخ

ترجمہ : ـــــــ نہ کہا جائے کہ یہ تقسیم شئی کی اس کے نفس اور اس کے غیر کی طرف ہے کیونکہ لازم اس کی تعریف پر وہ ہے جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع ہو اور مصنف نے اس کی تقسیم اس کی طرف کی ہے جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع نہ ہو اور یہ لازم وجود ہے اور اس کی طرف جس کا انفکاک ممتنع ہو اور وہ لازم ماہیت ہے کیونکہ ہم کہیں گے کہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ لازم وجود کا انفکاک ماہیت سے ممتنع نہیں ہے زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اس کا انفکاک ماہیت من حیث ھی ھی سے ممتنع نہیں ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ماہیت سے اس کا انفکاک ماہیت من حیث ھی ھی سے ممتنع نہیں ہے کیونکہ وہ ماہیت موجودہ سے ممتنع الانفکاک ہے اور جس کا انفکاک ماہیت موجودہ سے ممتنع ہو وہ ماہیت سے فی الجملہ ممتنع الانفکاک ہے اس لئے کہ جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع ہو یا تو اس کا انفکاک ماہیت سے بایں حیثیت ممتنع ہوگا کہ وہ ماہیت موجودہ ہے یا اس کا انفکاک ماہیت من حیث ھی ھی سے ممتنع ہوگا اور دوم لازم ماہیت ہے ۔ اور اول لازم وجود پس مقسم دونوں قسموں کو شامل ہے اگر مصنف یوں فرماتے کہ لازم وہ ہے جس کا انفکاک شئی سے ممتنع ہو تو اعتراض ہی وارد نہ ہوتا ۔

تشریح : ـــــــ قولہ[۱] لایقال : تقسیم مذکور پر یہ اعتراض وارد ہے کہ یہ تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ ہے جو باطل ہے کیونکہ لازم امتناع انفکاک عن الماھیۃ کو کہا گیا ہے پھر اس کی تقسیم لازم ماہیت اور لازم وجود یعنی ما یمتنع انفکاکہ عن الماھیۃ اور مالا یمتنع انفکاکہ عن الماھیۃ کی طرف کی گئی ہے۔ پہلی قسم بعینہ مقسم ہے اور دوسری قسم اس کا مغایر ہے جو تقسیم شئی الی نفسہ والی غیرہ کو لازم ہے ۔

قولہ[۲] لانا نقول : ـ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ ممتنع الانفکاک عن الماھیۃ تو لازم ماہیت اور لازم وجود دونوں ہوتا ہے فرق یہ ہے کہ لازم وجود ممتنع الانفکاک من حیث الوجود ہوتا ہے اور لازم ماہیت ممتنع الانفکاک من حیث ھی ھی ہوتا ہے لہذا تقسیم شئی الی نفسہ والی غیرہ لازم نہیں

آئے گی ۔

قولہ[۳] فانہ ممتنع الانفکاک : ـ جواب مذکور کو بطور شکل اول یوں بیان کیا جاتا ہے فانہ ممتنع الانفکاک عن الماھیۃ الموجودۃ وما یمتنع انفکاکہ عن الماھیۃ الموجودۃ فھو ممتنع الانفکاک عن الماھیۃ فی الجملۃ اس میں فانہ ممتنع الانفکاک عن الماھیۃ الموجودۃ صغریٰ ہے اور ما یمتنع انفکاکہ عن الماھیۃ الموجودۃ فھو ممتنع الانفکاک عن الماھیۃ فی الجملۃ کبریٰ ہے اور نتیجہ فانہ ای لازم الوجود ممتنع الانفکاک عن الماھیۃ فی الجملۃ ہے اور فان ما یمتنع انفکاکہ عن الماھیۃ کبریٰ کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ ماہیت سے جس کا انفکاک ممتنع ہو وہ دو حال سے خالی نہیں آیا اس کا انفکاک ماہیت موجودہ سے ممتنع ہے یا ماہیت من حیث ہی ہی سے بتقدیر اول لازم وجود ہے اور بتقدیر دوم لازم ماہیت لہذا ممتنع الانفکاک عن الماھیۃ الموجودۃ ، ممتنع الانفکاک عن الماھیۃ فی الجملۃ ہے اور یہی دلیل کا کبریٰ ہے جو متحقق ہو گیا پس مقسم (جو ممتنع الانفکاک فی الجملۃ ہے وہ) اپنے دونوں قسموں کو شامل ہوا ۔

قولہ[۴] ولو قال اللازم : ـ یعنی مصنف اگر لازم کی تعریف ان امتنع انفکاکہ عن الماھیۃ کے اندر عن الماھیۃ کے بجائے اگر عن الشئی کہتے تو اعتراض مذکور لازم نہیں آتا کیونکہ منشاء اعتراض لفظ ماہیت ہے جو بظاہر وجود کو شامل نہیں بر خلاف شئی کہ وہ دونوں کو شامل ہے اور مصنف نے لفظ ماہیت کو غالباً اس وجہ سے بیان فرمایا کہ کلی کی تقسیم جو اقسام خمسہ (نوع ۔ جنس ۔ فصل خاصہ ۔ عرض عام) کی طرف کی گئی ہے اولاً اس کی تقسیم اقسام ثلاثہ یعنی عین ماہیت ۔ جزء ماہیت خارج ماہیت کی طرف کی گئی ہے چونکہ افراد کلی کی طرف ماہیت کے اعتبار سے اور جنس و فصل کی طرف جزء ماہیت کے اعتبار سے تقسیم کی گئی ہے اس لئے سیاق کلام مقتضی ہوا کہ لازم غیر لازم کی طرف خارج ماہیت کے اعتبار سے تقسیم کی جائے ۔

ثُمَّ لَازِمُ الماهيةِ إِمَّا بَيِّنٌ أَوْ غَيْرُ بَيِّنٍ أَمَّا اللَّازِمُ البَيِّنُ فَهُوَ الَّذِي يَكْفِي تَصَوُّرُهُ مَعَ تَصَوُّرِ
مَلْزُومِهِ فِي جَزْمِ العَقْلِ بِاللُّزُومِ بَيْنَهُمَا كَالانْقِسَامِ بِمُتَسَاوِيَيْنِ لِلأَرْبَعَةِ فَإِنَّ مَنْ تَصَوَّ

الاربعۃ وتصور الانقسام بمتساویین جزم بمجرد تصورھما بان الاربعۃ منقسمۃ بمتساویین واما اللازم الغیر البین فھو الذی یفتقر[۳] فی جزم الذھن باللزوم بینھما الی وسط کتساوی الزوایا الثلاث للقائمتین للمثلث فان مجرد[۴] تصور المثلث وتصور تساوی الزوایا للقائمتین للمثلث لایکفی فی جزم الذھن بان المثلث متساوی الزوایا للقائمتین بل یحتاج الی وسط

ترجمہ: ـــــــ پھر لازم ماہیت آیا بین ہے یا غیر بین لیکن لازم بین وہ ہے جس کا تصور مع ملزوم کافی ہو ان دونوں کے درمیان لزوم متحقق ہونے کے یقین میں جیسے انقسام بمتساویین اربعہ کے لئے کہ جو شخص تصور کرے اربعہ کا اور انقسام بمتساویین کا تو وہ یقین کرے گا صرف ان کے تصور کی وجہ سے اس بات کا کہ اربعہ منقسم بمتساویین ہے ۔ اور لازم غیر بین وہ ہے جو محتاج ہو ان دونوں کے درمیان لزوم ہونے کے یقین میں کسی دلیل کا جیسے زوایا قائمتین کا مساوی ہونا مثلث کے لئے صرف مثلث اور تساوی زوایا قائمتین کا تصور کافی نہیں ہے اس بات کے یقین میں کہ مثلث متساوی الزوایا قائمتین ہوتی ہے بلکہ یہ واسطہ کا محتاج ہے ۔

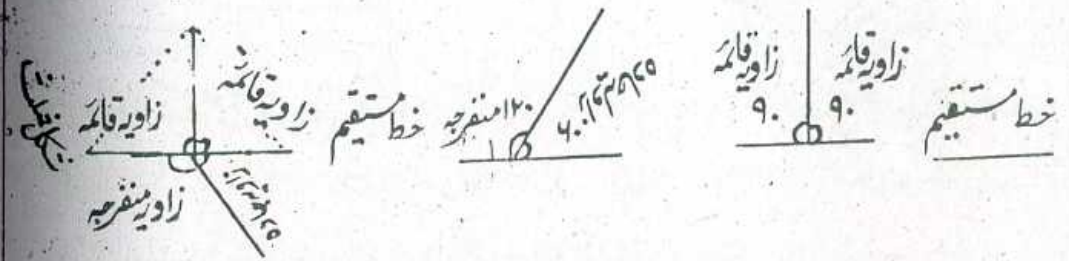
تشریح: ـــــــ قولہ[۱] ثم لازم الماھیۃ: ـ یعنی لازم ماہیت کی دو قسمیں ہیں بین اور غیر بین پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) بین بالمعنی الاعم (۲) اور غیر بین بالمعنی الاعم اور (۱) بین بالمعنی الاخص اور (۲) غیر بین بالمعنی الاخص پہلی دونوں قسموں کا بیان اما اللازم الخ سے کیا گیا ہے اور دوسری دونوں قسموں کا بیان قد یقال البین الخ سے کیا گیا ہے ـ

قولہ[۲] اما اللازم: ـ یعنی بین بالمعنی الاعم وہ لازم ہے جو لازم و ملزوم اور ان دونوں کے درمیان کی نسبت کے تصور سے لزوم کا جزم و یقین ہو چنانچہ اربعہ کی زوجیت کہ اربعہ اور زوجیت اور ان دونوں کی نسبت کے تصور کے بعد یہ جزم و یقین ہو جاتا ہے کہ اربعہ کے لئے زوجیت لازم و ضروری ہے غیر بین بالمعنی الاعم وہ لازم ہے کہ جو لازم و ملزوم اور ان دونوں کی نسبت کے تصور سے جزم و یقین نہ ہو جیسے عالم کا حادث ہونا کہ صرف عالم اور حادث اور ان دونوں کی نسبت کے تصور سے جزم و یقین نہیں ہوتا بلکہ دلیل کا محتاج ہوتا ہے کہ جب تک اس پر دلیل قائم نہ کی جائے

اس وقت تک لزوم کا جزم و یقین نہیں ہوتا ہے ـ

قولہ[۳] فھو الذی یفتقر: ـ یعنی لازم غیر بین وہ ہے جس کا تصور مع تصور ملزوم ان دونوں میں لزوم کے یقین کے لئے کافی نہ ہو بلکہ جزم باللزوم میں دلیل کا محتاج ہو جیسے شکل ثالث کے لئے تساوی زوایا کا لزوم کہ صرف مثلث کا تصور اور تساوی زوایا کا تصور اس بات کے یقین کے لئے کافی نہیں ہے کہ مثلث، متساوی الزوایا ہوتا ہے بلکہ اس کے لئے دلیل کی ضرورت ہے ـ

قولہ[۴] فان مجرد: ـ علم اقلیدس میں مثلث اس شکل کو کہا جاتا ہے جو تین خطوط مستقیمہ کے احاطۂ تامہ کی وجہ سے حاصل ہو اور زاویہ (جس کی جمع زوایا آتی ہے) اس ہیئت کو کہا جاتا ہے جو دو خطوں کے احاطۂ غیر تامہ کی وجہ سے حاصل ہو اس کی تین قسمیں ہیں ـ قائمہ ـ حادہ ـ منفرجہ ـ کیونکہ ایک خط مستقیم کو اگر دوسرے خط مستقیم پر رکھا جائے تو دو زاویے پیدا ہوں گے اگر دونوں زاویے ایک دوسرے کے برابر ہیں تو دونوں قائمہ ہوں گے ہر ایک ۹۰ ـ ۹۰ ـ درجہ کا ہوگا جس کا مجموعہ ۱۸۰ درجہ کا ہوگا اور اگر دونوں برابر نہیں تو چھوٹا زاویہ حادہ ہوگا اور بڑا منفرجہ جو کہ دونوں دو زاویہ قائمہ کے برابر ہوں گے مثلاً ایک زاویہ ۶۰ درجہ کا ہو اور دوسرا ۱۲۰ درجہ کا تو پہلا زاویہ حادہ کہلائے گا اور دوسرا منفرجہ اور دونوں کا مجموعہ ۱۸۰ درجہ کا ہوگا جو دو زاویہ قائمہ کے برابر ہے جیسا کہ نقشہ ذیل میں ہے ـ مثلث چونکہ تین خطوط کے احاطہ سے بنتا ہے اس لئے اس میں تین زاویے ہوتے ہیں اور علم ہندسہ میں برہان سے یہ ثابت ہے کہ مثلث کے تینوں زاویے دو زاویہ قائمہ کے برابر ہوتے ہیں تو تساوی زوایا لازم ہے اور مثلث ملزوم مگر ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین مثلث اور تساوی زوایا کے تصور سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے ایک دلیل و واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ مثلث کے تینوں زاویے زاویہ حادہ و منفرجہ کے مساوی ہیں اور حادہ و منفرجہ دو زاویہ قائمہ کے مساوی ہیں لہٰذا لازم آیا کہ مثلث کے تینوں زاویے دو قائمہ کے مساوی ہیں کیونکہ مساوی کا مساوی مساوی ہوتا ہے ـ

خط مستقیم
زاویہ قائمہ ۹۰
زاویہ قائمہ ۹۰
۶۰ زاویہ حادہ
۱۲۰ منفرجہ
خط مستقیم
زاویہ قائمہ
زاویہ قائمہ
زاویہ منفرجہ

وَهٰهُنَا نَظَرٌ وَهُوَ اَنَّ الْوَسَطَ عَلٰی مَا فَسَّرَهُ الْقَوْمُ مَا یَقْتَرِنُ بِقَوْلِنَا لِاَنَّهٗ حِیْنَ یُقَالُ لِاَنَّهٗ کَذَا لِکَ مَثَلًا اِذَا قُلْنَا الْعَالَمُ مُحْدَثٌ لِاَنَّهٗ مُتَغَیِّرٌ فَالْمُقَارِنُ لِقَوْلِنَا لِاَنَّهٗ وَهُوَ الْمُتَغَیِّرُ وَسَطٌ وَلَیْسَ یَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ افْتِقَارِ اللُّزُوْمِ اِلَی الْوَسَطِ اَنَّهٗ یَکْفِیْ فِیْهِ مُجَرَّدُ تَصَوُّرِ اللَّازِمِ وَالْمَلْزُوْمِ لِجَوَازِ تَوَقُّفِهٖ عَلٰی شَیْءٍ آخَرَ مِنْ حَدْسٍ اَوْ تَجْرِبَةٍ اَوْ اِحْسَاسٍ اَوْ غَیْرِ ذٰلِکَ فَلَوِ اعْتَبَرْنَا الْاِفْتِقَارَ اِلَی الْوَسَطِ فِیْ مَفْهُوْمِ غَیْرِ الْبَیِّنِ لَمْ یَنْحَصِرْ لَازِمُ الْمَاهِیَّةِ فِی الْبَیِّنِ وَغَیْرِهٖ لِوُجُوْدِ قِسْمٍ ثَالِثٍ

ترجمہ: ـــــ یہاں نظر ہے اور وہ یہ کہ وسط بمطابق قوم کی تفسیر کے وہ ہے جو ہمارے قول لانہ سے مقارن ہو جب کہ کہا جائے لانہ کذا مثلاً جب ہم کہیں العالم محدث لانہ متغیر تو ہمارے قول لانہ سے جو مقارن ہے یعنی متغیر وہ وسط ہے اور وسط کی طرف لزوم کے عدم افتقار سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس میں صرف لازم وملزوم کا تصور کافی ہو کیونکہ جائز ہے وہ شئی آخر حدس۔ تجربہ اور احساس وغیرہ پر موقوف ہو لہٰذا اگر غیر بین کے مفہوم میں افتقار الی الوسط کا ہم اعتبار کریں تو لازم ماہیت بین وغیر بین میں منحصر نہ ہوگا کیونکہ اس کی ایک تیسری قسم پائی جاتی ہے۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] وَهٰهُنَا نَظَرٌ: یہ اعتراض ہے تقسیم مذکور پر کہ لازم کی دو ہی قسم بین وغیر بین نہیں۔ بلکہ ان کے علاوہ ایک تیسری قسم بھی ہے کیونکہ لازم غیر بین وہ ہے جو وسط کا محتاج ہو اور وسط سے مراد وہ ہے جو ہمارے قول العالم محدث لانہ متغیر میں لانہ سے مقارن ہو۔ یعنی

متغیر وسط ہے جس کو حد اوسط اور دلیل بھی کہا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ جزم باللزوم دلیل سے حاصل ہوگا یا صرف طرفین یعنی لازم وملزوم کے تصور سے اول کو غیر بین اور دوم کو بین کہا جاتا ہے جب کہ ایک تیسرا احتمال یہ بھی ہے کہ جزم باللزوم نہ محض تصور طرفین سے حاصل ہو اور نہ ہی دلیل کا محتاج ہو بلکہ امر آخر یعنی حدس۔ تجربہ اور احساس وغیرہ پر موقوف ہو۔

جواب اعتراض مذکور کا یہ ہے کہ لازم غیر بین میں احتیاج الی الوسط کا اعتبار نہیں ہے بلکہ یہ کہا جائے کہ جزم باللزوم کے لئے صرف تصور طرفین کافی ہوگا یا نہیں اگر کافی ہو تو لازم بین ہے اور اگر کافی نہیں تو لازم غیر بین ہے لیکن وہ جن کا لزوم دلیل یا حدس یا تجربہ یا احساس وغیرہ پر موقوف ہو وہ سب غیر بین میں داخل ہوں گے لہٰذا اب تیسری قسم پیدا نہ ہوگی۔

قولہ[۲] فلو اعتبرنا: ۔ اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ تقسیم میں فساد کا سبب غیر بین کی تعریف ہے کہ اس میں افتقار کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے بہتر ہے اس کو تعریف سے نکال دیا جائے لیکن صاحب قسطاس کے کلام سے مستفاد ہے کہ منشاء فساد لازم بین کی تعریف ہے کہ اس کی تعریف میں کفایت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ بہتر یہ ہے کہ بین کی تعریف مالا یفتقر الی الوسط سے کی جائے محقق تفتازانی کا بھی یہی خیال ہے۔

وَقَدْ[۱] یُقَالُ الْبَیِّنُ عَلَی اللَّازِمِ الَّذِیْ یَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ مَلْزُوْمِهٖ تَصَوُّرُهٗ کَکَوْنِ الْاِثْنَیْنِ ضِعْفًا لِلْوَاحِدِ فَاِنَّ مَنْ تَصَوَّرَ الْاِثْنَیْنِ اَدْرَکَ اَنَّهٗ ضِعْفُ الْوَاحِدِ وَالْمَعْنَی[۲] الْاَوَّلُ اَعَمُّ لِاَنَّهٗ مَتٰی یَکْفِیْ تَصَوُّرُ الْمَلْزُوْمِ فِی اللُّزُوْمِ یَکْفِیْ تَصَوُّرُ اللَّازِمِ مَعَ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ وَلَیْسَ کُلَّمَا یَکْفِی التَّصَوُّرَانِ یَکْفِیْ تَصَوُّرٌ وَاحِدٌ

ترجمہ: ـــــ اور بین کبھی اس لازم پر بولا جاتا ہے کہ اس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم ہو جیسے اثنین کا دوگنا ہونا واحد کے لئے اس لئے کہ جو شخص اثنین کا تصور کرے

وہ اس کو واحد کا دوگناہ پائے گا اور معنی اول اعم ہے کیونکہ جب لزوم میں صرف ملزوم کا تصور کافی ہوگا تو تصور لازم مع تصور ملزوم ضرور کافی ہوگا لیکن ایسا نہیں ہے کہ جب دو تصور کافی ہوں تو صرف ایک تصور کافی ہو جائے۔

تشریح ـــــ قولہ وقد یقال: ۔ بین وغیر بین کا ایک معنی وہ ہے جو ماقبل میں گذرا دوسرا معنی بین کا وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم وضروری ہو یعنی ملزوم کا جب بھی تصور کیا جائے تو اس کا تصور لازم وضروری ہو۔ چنانچہ دو کا واحد کے لئے دوگناہ ہونا کہ جب بھی دو کا تصور کیا جائے تو یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ایک کا دوگنا ہے اور دوسرا معنی غیر بین کا وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم وضروری نہ ہو یعنی جب بھی ملزوم کا تصور کیا جائے تو ضروری نہیں کہ لازم کا بھی تصور ہو جائے چنانچہ کتابت بالقوہ انسان کو لازم ہے اور انسان (جو ملزوم ہے) کے تصور کے وقت کتابت بالقوہ (جو لازم ہے) کا تصور ضروری نہیں اس تقدیر پر بین کو بین بالمعنی الاخص اور غیر بین کو غیر بین بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے۔

قولہ والمعنی الاول: ۔ یعنی لازم بین کا پہلا معنی دوسرے معنی سے عام ہے کیونکہ پہلا معنی ہر اس فرد پر صادق آتا ہے جس پر دوسرا معنی صادق آتا ہے اس کا برعکس نہیں کیونکہ دوسرے معنی میں ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور ضروری ہوتا ہے اور پہلے معنی میں لازم وملزوم اور ان دونوں کی نسبت کے تصور سے لزوم کا جزم ویقین ہوتا ہے اور ظاہر ہے جب ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور ہو تو لزوم کا بھی جزم ویقین ہوگا لیکن یہ ضروری نہیں بلکہ ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی لیکن جب امور ثلاثہ یعنی لازم وملزوم ونسبت کا تصور ہو تو لزوم کا جزم ویقین ضروری ہوگا لہذا پہلا معنی عام ہوا اور دوسرا معنی خاص اور عام وخاص کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے اسی طرح دونوں کی نقیض غیر بین بالمعنی الاعم اور غیر بین بالمعنی الاخص کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی لیکن دونوں عین کے عکس کے ساتھ یعنی پہلا معنی خاص ہوگا اور دوسرا معنی عام اس لئے کہ نسبت کے بیان میں مذکور ہے کہ عام کی نقیض خاص ہوتی ہے اور خاص کی نقیض عام بکذا ہہنا۔

وَالعَرَضُ المُفَارِقُ إِمَّا سَرِيعُ الزَّوَالِ كَحُمْرَةِ الخَجَلِ وَصُفْرَةِ الوَجَلِ وَإِمَّا بَطِيُّ الزَّوَالِ كَالشَّيبِ وَالشَّبَابِ وَهٰذَا التَّقسِيمُ لَيسَ بِحَاصِرٍ لِأَنَّ العَرَضَ المُفَارِقَ هُوَ مَا لَا يَمتَنِعُ انفِكَاكُهُ عَنِ الشَّيءِ وَمَا لَا يَمتَنِعُ انفِكَاكُهُ عَنِ الشَّيءِ لَا يَلزَمُ أَن يَكُونَ مُنفَكًّا حَتّٰى يَنحَصِرَ فِي سَرِيعِ الانفِكَاكِ وَبَطِيئِهِ لِجَوَازِ أَن لَا يَمتَنِعَ انفِكَاكُهُ عَنِ الشَّيءِ وَيَدُومُ لَهُ كَحَرَكَاتِ الأَفلَاكِ

ترجمہ: ۔ ـــــ اور عرض مفارق آیا سریع الزوال ہوگا جیسے شرمندگی کی سرخی اور خوف کی زردی یا بطی الزوال ہوگا جیسے بڑھاپا اور جوانی اور یہ تقسیم غیر حاصر ہے کیونکہ عرض مفارق وہ ہے جس کا انفکاک شئی سے ممتنع نہ ہو اور جس کا انفکاک شئی سے ممتنع نہ ہو اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ منفک ہو یہاں تک کہ وہ سریع الزوال اور بطی الزوال میں منحصر ہو کیونکہ یہ ممکن ہے کہ شئی سے اس کا انفکاک ممتنع نہ ہو لیکن وہ شئی کے لئے دائمی ہو جیسے حرکات افلاک۔

تشریح: ـــــ قولہ والعرض المفارق: ۔ کلی عرضی کی دوسری قسم عرض مفارق ہے جو دو قسموں پر مشتمل ہے (۱) سریع الزوال (۲) بطی الزوال۔ سریع الزوال وہ عرض مفارق ہے جس کا زوال معروض سے جلدی ہو جیسے شرمندہ کی سرخی اور خوف زدہ کی زردی کہ ندامت وخوف کی وجہ سے اس کا رنگ کچھ لمحہ کے لئے سرخ وزرد ہو جاتا ہے پھر جلدی زائل ہو جاتا ہے اور بطی الزوال وہ عرض مفارق ہے جس کا زوال معروض سے بہت دیر کے بعد ہو جیسے جوانی اور بچپن جو انسان کو عارض ہیں جلدی نہیں جاتے بلکہ دیر سے رفتہ رفتہ زائل ہوتے ہیں۔

قولہ وهذا التقسیم: ۔ یعنی اس تقسیم میں عرض مفارق کی دو قسمیں بیان کی گئیں ہیں سریع الزوال اور بطی الزوال جب کہ اس کی ایک تیسری قسم ممکن الزوال بھی ہے کیونکہ عرض مفارق وہ ہے جس کا انفکاک شئی سے ممتنع نہ ہو اور ظاہر ہے جس کا انفکاک شئی سے ممتنع نہ ہو ضروری نہیں کہ وہ شئی سے منفک ہو کیونکہ ممکن ہے شئی سے اس کا انفکاک اگرچہ ممتنع نہیں لیکن دائمی ہو جیسے حرکات افلاک کہ وہ اگرچہ افلاک سے زائل نہیں ہوتیں لیکن زائل

ہوسکتی ہیں ممتنع نہیں۔

قال وكل واحدٍ من اللازم والمفارق إن اختص بأفراد حقيقة واحدة فهو الخاصة كالضاحك وإلا فهو العرض العام بأنه كلي مقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً والعرض العام بأنه كلي مقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً فالكليات إذن خمس نوع وجنس وفصل وخاصة وعرض عام

ترجمہ:- ـــــ مصنف نے فرمایا کہ لازم ومفارق میں سے ہر ایک اگر خاص ہو ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ تو وہ خاصہ ہے جیسے ضاحک ورنہ وہ عرض عام ہے جیسے ماشی اور خاصہ کی تعریف بایں طور کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو حقیقت واحدہ کے افراد پر بطریق قول عرضی مقول ہو اور عرض عام کی تعریف بایں طور کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو حقیقت واحدہ اور اس کے غیر کے افراد پر بطریق قول عرضی مقول ہو پس اس وقت کلیات پانچ ہوگئیں۔ نوع، جنس، فصل خاصہ عرض عام۔

تشریح: ـــــ بیانہ وكل واحد:- کلی عرضی کی دونوں قسم جو لازم ومفارق ہیں ہر ایک اگر حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ خاص ہے تو خاصہ ہے ورنہ عرض عام لہذا کلی عرضی کی چار قسمیں ہوتیں۔ (۱) خاصہ لازم (۲) خاصہ مفارق (۳) عرض عام لازم (۴) عرض عام مفارق۔

خاصہ لازم وہ کلی خارجی ہے جو صرف حقیقت واحدہ پر محمول ہو اور اپنے افراد سے جدا ہونا محال نہ ہو جیسے ضاحک بالفعل صرف انسان پر محمول ہے اور اس کے افراد سے جدا ہونا محال نہیں عرض عام لازم وہ کلی خارجی ہے جو متعدد حقیقتوں پر محمول ہو اور اپنے افراد سے جدا ہونا محال ہو جیسے ماشی بالقوہ انسان وبقر وغنم وغیرہ متعدد حقیقتوں پر محمول اور ان کے افراد سے جدا ہونا محال ہو اور عرض عام مفارق وہ کلی خارجی ہے جو متعدد حقیقتوں پر محمول ہو اور اپنے افراد

جدا ہونا محال نہ ہو جیسے ماشی بالفعل انسان، بقر، غنم پر محمول ہے اور ان کے افراد سے جدا ہونا محال نہیں۔

أقول الكلي الخارج عن الماهية سواء كان لازماً أو مفارقاً إما خاصة أو عرض عام لأنه إن اختص بأفراد حقيقة واحدة فهو الخاصة كالضاحك فإنه مختص بحقيقة الإنسان وإن لم يختص بها بل يعمها وغيرها فهو العرض العام كالماشي فإنه شامل للإنسان وغيره وترسم الخاصة بأنها كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً فالكلية مستدرك لما مر غير مرة وقولنا فقط يخرج الجنس والعرض العام لأنهما مقولان على حقائق مختلفة وقولنا قولاً عرضياً يخرج النوع والفصل لأن قولهما على ما تحتهما ذاتي لا عرضي ويرسم العرض العام بأنه كلي مقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً فبقولنا وغيرها يخرج النوع والفصل والخاصة لأنها لا تقال إلا على أفراد حقيقة واحدة فقط وبقولنا قولاً عرضياً يخرج الجنس لأن قوله ذاتي

ترجمہ: ـــــ میں کہتا ہوں کہ وہ کلی جو ماہیت سے خارج ہو خواہ لازم ہو یا مفارق وہ یا تو خاصہ ہے یا عرض عام کیونکہ وہ اگر خاص ہو ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ تو وہ خاصہ ہے جیسے ضاحک کہ وہ حقیقت انسان کے ساتھ خاص ہے اور اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں بلکہ غیر کو بھی شامل ہو تو وہ عرض عام ہے جیسے ماشی کہ وہ شامل ہے انسان کو اور اس کے غیر کو اور خاصہ کی تعریف بایں طور کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو صرف ایک حقیقت کے افراد پر بطریق قول عرض مقول ہو پس لفظ کلی تو بے فائدہ ہے جیسا کہ کئی بار گزر چکا اور لفظ فقط جنس اور عرض عام کو نکال دیتا ہے کیونکہ وہ مختلف حقائق پر محمول ہوتے ہیں اور قولاً عرضیاً نوع اور فصل کو نکال دیتا ہے

کیونکہ ان کا اپنے افراد پر محمول ہونا ذاتی ہے نہ کہ عرضی اور عرض عام کی تعریف بایں طور کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو ایک حقیقت اور اسکے غیر کے افراد پر بطریق قول عرضی محمول ہو پس وغیرہا کے ذریعہ نوع، فصل اور خاصہ نکل گئے کیونکہ وہ صرف ایک حقیقت کے افراد پر محمول ہوتے ہیں اور قولاً عرضیاً کے ذریعہ جنس خارج ہوگئی کیونکہ اس کا محمول ہونا ذاتی ہے۔

تشریح: —— قولہ[21] الکلی الخارج:۔ یعنی وہ کلی جو اپنے افراد کی ماہیت و حقیقت سے خارج ہو خواہ لازم ہو یا مفارق وہ یا تو خاصہ ہوگی یا عرض عام گویا لازم کی دو قسمیں ہوگئیں ایک لازم خاصہ اور دوسری لازم عرض عام اسی طرح عرض مفارق کی بھی دو قسمیں ہوگئیں عرض مفارق خاصہ اور عرض مفارق عرض عام بعض مناطقہ نے اس کو برعکس یوں بیان کیا ہے کہ وہ کلی جو اپنے افراد کی ماہیت و حقیقت سے خارج ہو خواہ خاصہ ہو یا عرض عام وہ یا تو لازم ہوگی یا مفارق اور یہی بہتر بھی ہے کیونکہ کلیات خمسہ میں خاصہ و عرض عام کو شمار کیا گیا ہے نہ کہ لازم و مفارق کو کیونکہ وہ دونوں قسم ہیں خاصہ و عرض عام کی نہ کہ مقسم پس اب تقسیم یوں ہوگی خاصہ لازم و خاصہ مفارق عرض عام لازم و عرض عام مفارق!

قولہ[22] لانہ ان اختص:۔ یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ وہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہے اس کی اولاً دو ہی قسمیں ہیں ایک خاصہ اور دوسری عرض عام! دلیل کا حاصل یہ کہ اگر وہ کلی ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہو تو وہ خاصہ ہے مثلاً ضاحک کہ وہ صرف حقیقت انسان کے افراد کے ساتھ خاص ہے اور اگر وہ ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں بلکہ متعدد حقیقتوں کو شامل ہے تو عرض عام ہے مثلاً ماشی کہ وہ انسان اور اسکے علاوہ مثلاً حمار، فرس، بقر وغیرہ کو بھی شامل ہے اور اختصاص سے یہاں مراد جمیع اغیار سے نفی ہے کیونکہ عرض عام کے مقابلہ میں جو خاصہ ہے وہ یہی ہے جس کو خاصہ حقیقیہ کہا جاتا ہے لیکن وہ خاصہ جو بمعنی بعض اغیار سے نفی ہے اس کو خاصہ اضافیہ کہا جاتا ہے اور خاصہ اضافیہ و عرض عام میں کوئی تقابل نہیں۔

قولہ[23] حقیقۃ واحدۃ:۔ بمقتضائے سیاق کلام لفظ حقیقت نہیں بلکہ ماہیت کہنی چاہئے یعنی یوں ان اختص بماہیۃ واحدۃ لیکن لفظ حقیقت کو بیان کیا گیا اسکی وجہ یہ کہ حقیقت کا اطلاق ماہیت

موجودہ پر ہوتا ہے اور خاصہ و عرض عام بھی ماہیت موجودہ کو کہا جاتا ہے معدومہ کو نہیں کیونکہ معدوم فی نفسہ مسلوب ہوتا ہے جو کسی شئی کے ساتھ اتصاف کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور لفظ افراد کے اضافے سے یہ اشارہ کرنا ہے کہ شئی کا کلی ہونا بہ نسبت افراد ہوتا ہے بنفسہ نہیں۔

قولہ[24] بل یعمہا:۔ یعنی فی الجملہ عام ہے کہ حقیقت کے افراد ہوں یا غیر حقیقت کے اشتراک حقیقت و غیر حقیقت کے افراد کے درمیان ہو یا افراد حقیقت و نفس حقیقت کے درمیان ہو!

قولہ[25] فانہ شامل:۔ اس عبارت سے یہ اشارہ ہے کہ ماشی جو عرض عام ہے وہ انسان کے اعتبار سے ہے حیوان کے اعتبار سے نہیں کیونکہ وہ افراد حیوان کے اعتبار سے خاصہ ہوتا ہے عرض عام نہیں۔

قولہ[26] ترسم الخاصۃ:۔ خاصہ کی تعریف اگرچہ دلیل حصر کے ضمن میں معلوم ہوچکی ہے لیکن یہاں اس کو صراحتہً بیان کیا جاتا ہے کہ خاصہ وہ کلی ہے جو صرف ایک حقیقت کے افراد پر بطریق قول عرضی محمول ہو چنانچہ ضاحک کہ وہ صرف حقیقت انسان کے افراد پر محمول ہوتا ہے اور وہ ایک حقیقت عام ہے خواہ نوعیہ ہو یا جنسیہ اگر نوعیہ ہے تو اس خاصہ کا نام خاصۃ النوع رکھا جاتا ہے اور اگر جنسیہ ہے تو اس کا نام خاصۃ الجنس رکھا جاتا ہے پس ماشی خاصۃ الجنس میں داخل ہوا کہ وہ صرف ایک حقیقت جنسیہ یعنی حیوان پر محمول ہوتا ہے لیکن جب وہ انسان پر محمول ہو تو خاصہ نہیں بلکہ عرض عام ہو جائے گا کیونکہ اس وقت وہ صرف ایک حقیقت پر نہیں بلکہ فرس، غنم، بقر وغیرہ متعدد حقیقتوں پر محمول ہوتا ہے۔ خاصہ کی دو قسمیں ہیں (۱) شاملہ (۲) غیر شاملہ۔ شاملہ وہ خاصہ ہے جو حقیقت واحدہ کے تمام افراد کو شامل ہو اور غیر شاملہ وہ ہے جو حقیقت واحدہ کے تمام افراد کو شامل نہ ہو چنانچہ کاتب و ضاحک سے مراد اگر بالقوہ ہے تو وہ خاصہ شاملہ ہیں کیونکہ وہ اوصاف ہیں جن کا مدار عقل پر ہے اور عقل تمام افراد انسان کو شامل ہے باقی مخلوقات اس سے بے بہرہ ہیں اور اگر کاتب و ضاحک سے مراد بالفعل ہے تو وہ خاصہ غیر شاملہ ہیں اس لئے کہ انسان کے تمام افراد بالفعل صفت کتابت و ضحک سے متصف نہیں بلکہ بعض ان سے متصف ہیں اور بعض نہیں۔

قولہ[8] فالکلیۃ : ۔ اس عبارت سے خاصہ کی تعریف کے جامع و مانع ہونے کو بیان کیا گیا ہے کہ اس میں لفظ کلی کا ذکر بے فائدہ ہے جیساکہ بارہا اس کی وجہ گذر چکی ہے کہ اس کا معنیٰ مقولہ ہی سے حاصل ہے اور لفظ فقط سے جنس اور عرض عام خارج ہو گئے کیونکہ وہ دونوں ایک حقیقت نہیں بلکہ حقائق مختلفہ پر محمول ہوتے ہیں اور لفظ قول عرضی سے نوع اور فصل خارج ہو گئے کیونکہ ان کا اپنے افراد پر محمول ہونا ذاتی ہے عرضی نہیں ۔

قولہ[8] یرسم العرض العام : ۔ اسی طرح عرض عام کی تعریف بھی اگرچہ دلیل حصر کے ضمن میں معلوم ہو چکی ہے لیکن اس عبارت سے اس کو صراحتہً بیان کیا جاتا ہے کہ عرض عام وہ کلی ہے جو ایک حقیقت اور اس کے غیر کے افراد پر بطریق قول عرضی محمول ہو یعنی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج اور متعدد حقیقتوں پر محمول ہو جیسے ماشی (پاؤں سے چلنے والا) انسان کے علاوہ باقی انواع حیوانیہ مثلاً گھوڑے ۔ لنگور، شیر وغیرہ پر محمول ہوتا ہے ۔

قولہ[9] فبقولنا وغیرہا : ۔ اس عبارت سے عرض عام کی تعریف کے جامع و مانع ہونے کو بیان کیا گیا ہے کہ اس میں وغیرہا کی قید سے نوع اور فصل اور خاصہ خارج ہو گئے کیونکہ وہ تینوں صرف ایک حقیقت کے افراد پر محمول ہوتی ہیں اور قولاً عرضیاً سے جنس خارج ہو گئی کیونکہ اس کا مقول ہونا ذاتی ہے یعنی نوع و فصل کا حمل افراد پر ذاتی ہوتا ہے نہ کہ عرضی ۔

وَاِنَّمَا کَانَتْ ہٰذِہِ التَّعْرِیْفَاتُ رُسُوْمًا لِلْکُلِّیَّاتِ لِجَوَازِ اَنْ یَّکُوْنَ لَہَا مَاہِیَاتٌ وَرَاءَ تِلْکَ الْمَفْہُوْمَاتِ مَلْزُوْمَاتٌ مُسَاوِیَۃٌ لَہَا فَحَیْثُ لَمْ یَتَحَقَّقْ ذٰلِکَ اُطْلِقَ عَلَیْہَا اِسْمُ الرَّسْمِ وَھُوَ بِمَعْزِلٍ عَنِ التَّحْقِیْقِ لِاَنَّ الْکُلِّیَّاتِ اُمُوْرٌ اِعْتِبَارِیَّۃٌ حَصَلَتْ مَفْہُوْمَاتُہَا اَوَّلًا وَوُضِعَتْ اَسْمَاءُہَا بِاِزَائِہَا فَلَیْسَ لَہَا مَعَانٍ غَیْرُ تِلْکَ الْمَفْہُوْمَاتِ فَیَکُوْنُ ہِیَ حُدُوْدًا عَلٰی اَنَّ عَدَمَ الْعِلْمِ بِاَنَّہَا حُدُوْدٌ لَا یُوْجِبُ الْعِلْمَ بِاَنَّہَا رُسُوْمٌ فَکَانَ الْمُنَاسِبُ ذِکْرَ التَّعْرِیْفِ الَّذِیْ ھُوَ اَعَمُّ مِنَ الْحَدِّ وَالرَّسْمِ

ترجمہ : ۔ ــــــ اور یہ تعریفات کلیات کے رسوم اس لئے ہیں کہ ممکن ہے ان کے لئے ان مفہومات کے علاوہ ماہیات ہوں جو ان مفہومات کے لئے ملزومات مساویہ ہوں تو چونکہ یہ امر محقق نہیں ہے اس لئے ان تعریفات پر اسم کا اطلاق کر دیا گیا مگر یہ بات تحقیق سے دور ہے اس لئے کہ کلیات امور اعتباریہ ہیں جن کے مفہومات اولاً حاصل ہوئے ہیں اور ان کے مقابلہ میں ان کے اسماء کئے گئے ہیں ۔ پس ان مفہومات کے علاوہ ان کے معانی نہیں ہیں لہٰذا یہ حدود ہوں گی علاوہ ازیں ان تعریفات کے حدود ہونے کا عدم علم ان کے رسوم ہونے کے علم کو واجب نہیں کرتا ۔ پس مناسب ہو الفظ تعریف کو ذکر کرنا جو حد و رسم سے عام ہے ۔

تشریح ــــــ قولہ[1] وانما کانت : ۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے کلیات خمسہ کی تعریفات کو رسوم سے تعبیر فرمایا ہے ۔ حدود سے نہیں چنانچہ کہیں رسوم لکھا ہے اور کہیں ترسم ایسا کیوں ؛ جواب یہ کہ حد اس تعریف کو کہا جاتا ہے جو ذاتیات یعنی جنس و فصل سے ہو اور رسم اس تعریف کو کہا جاتا ہے جو عرضیات سے ہو اور ان تعریفات کو رسوم اور ترسم سے تعبیر کرنے میں یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ وہ تعریفات کلیات کے رسوم ہیں کیونکہ ممکن ہے ان کی ماہیتیں جو شئی کی ذاتیات ہوتی ہیں ان مفہومات کے علاوہ ہوں اور یہ مفہومات ان ماہیتوں کے لئے عوارض و لوازم چونکہ یہ امر یقینی نہیں اس لئے ان تعریفات پر رسم کا اطلاق کر دیا گیا ۔

قولہ[2] ملزومات مساویۃ : ۔ ملزومات کی قید سے اس بات پر تنبیہ ہے کہ وہ مفہومات جو تعریفات میں مذکور ہوئیں جب تک ان ماہیتوں کے لئے لوازم اور وہ ماہیتیں ان کے لئے ملزومات نہ ہوں تو وہ مفہومات رسوم نہ کہلائیں گی کیونکہ رسم خاصہ لازمہ سے ہی ہوتی ہے لیکن مساوات کی قید اس لئے ہے کہ وہ متاخرین کے نزدیک شرط ہے یا مصنف نے اس قید کو اس لئے لگایا کہ تعریفات جامع و مانع ہو جائیں ۔

قولہ[3] فحیث لم یتحقق ۔ ماہیتیں دو طرح کی ہوتی ہیں ایک حقیقیہ یعنی موجود فی الاعیان دوسری اعتباریہ یعنی موجود فی الاذہان بایں طور کہ عقل موجود فی الخارج امور سے ان کا انتزاع کرے جیسے وجوب، امکان ۔ امتناع وغیرہ ۔ ماہیات حقیقیہ کے ذاتیات و عرضیات میں امتیاز دشوار ہے

کیونکہ جنس کا عرض عام کے ساتھ اور فصل کا خاصہ کے ساتھ التباس ہوتا ہے کیونکہ ان کے حدود و رسوم کے درمیان امتیاز نہایت مشکل ہے لیکن ماہیات اعتباریہ کے ذاتیات و عرضیات کے امتیاز میں کوئی دشواری نہیں کیونکہ جو چیز ان کے مفہوم میں داخل ہو وہ ان کے لئے ذاتی ہے جو مشترک ہونے کی تقدیر پر جنس اور ممیز غیر مشترک ہونے کی تقدیر پر فصل کہلاتی ہے اور جو چیز ان کے مفہوم میں داخل نہ ہو وہ ان ماہیتوں کے لئے عرضی ہوگی جو مشترک ہونے کی تقدیر پر عرض عام کہلائے گی اور غیر مشترک ہونے کی تقدیر پر خاصہ کہلائے گی۔

قولہ[4] وھو بمعزل: ۔ یہ اعتراض ہے تعریفات مذکورہ کے رسم ہونے کی توجیہ پر کہ کلیات امور اعتباریہ ہیں کہ جن کی حقیقت وہ مفہومات ہیں جو ذہن میں حاصل ہیں تو ان کلیات کے مفہومات ذہن میں حاصل ہوئیں پھر ان کے لئے اسماء مقرر کئے جاتے ہیں لہٰذا ان مفہومات کے علاوہ ان کی کوئی دوسری حقیقت نہیں جن کے معروض ہونے کا اور ان مفہومات کے عارض ہونے کا احتمال ہو کہ جس کی وجہ سے ان مفہومات کو رسم سے تعبیر کیا جائے بلکہ یہ تعریفات حدود ہیں۔

قولہ[5] علیٰ ان عدم: ۔ توجیہ مذکور پر یہ دوسرا اعتراض ہے کہ تعریفات مذکورہ کے حدود ہونے کا علم نہ ہونا ان کے رسوم ہونے کے علم کو لازم نہیں کرتا ہے۔ اس لئے بہتر ہے لفظ تعریف کو بیان کیا جائے یعنی عرّفوہ یا تعرّف وغیرہ کہا جائے تاکہ وہ حد و رسم دونوں کو شامل ہو جائے۔ امام رازی نے ملخص میں لکھا ہے کہ ان تعریفات سے متعلق اختلاف ہے بعض نے ان کو حدود کہا ہے اور بعض نے رسوم! لیکن تحقیق یہ ہے کہ وہ حدود ہیں اس لئے کہ جنس کی ماہیت اس مقدار کے علاوہ کچھ نہیں یعنی حیوان کے جنس ہونے سے مراد صرف اس کا کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں محمول ہونا ہے۔ مصنف نے اس کی تشریح یوں بیان کی ہے کہ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جنس کے لئے اس مقدار کے علاوہ اور کوئی ماہیت نہیں اس لئے کہ یہ جائز ہے کہ صفات مذکورہ کے ساتھ موصوفہ مقولیت اس مفہوم کے لئے عارض ہو جو مقدار مذکورہ کے علاوہ ہے۔

وَفی تمثیلِ[1] الکلیّاتِ بالنّاطقِ وَالضاحکِ وَالماشِی لابالنطقِ وَالضحکِ وَالمشیِ التی ھِیَ

مَبادیھا فائدۃٌ وھِیَ اَنَّ المعتبرَ فی حَمْلِ الکلی علیٰ جزئیاتہٖ حَمْلُ[2] المُواطاتِ وَھُوَ حَمْلُ ھُوَھُوَ لا حَمْلُ الاِشتقاقِ وَھُوَ حَمْلُ ذُو ھُوَ وَالنطقُ وَالضحکُ وَالمشیُ لایَصْدُقُ علیٰ اَفرادِ الاِنسانِ بالمواطاتِ فلا یُقالُ زیدٌ نُطقٌ بل ذُونطقٍ اَوْ ناطِقٌ

ترجمہ: ______ اور کلیات کی تمثیل میں ناطق و ضاحک اور ماشی کے ساتھ نہ کہ نطق و ضحک اور مشی کے ساتھ جو ان کے مبادی ہیں، فائدہ ہے اور وہ یہ کہ جزئیات پر کلی کے حمل میں معتبر حمل مواطات ہے یعنی حمل ھو ھو ہے نہ کہ حمل اشتقاق یعنی حمل ذو ھو اور نطق و ضحک و مشی افراد انسان پر بطریق حمل مواطات صادق نہیں آتے چنانچہ یہ کہا نہیں جاتا ہے کہ زیدٌ نطقٌ بلکہ زیدٌ ذُو نطق اور ناطقٌ کہا جاتا ہے۔

تشریح: ______ قولہ[1] وفی تمثیل: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے کلیات کی مثال ناطق و ضاحک و ماشی وغیرہ دیا ہے جب کہ مناطقہ نے ان کی مثال نطق و ضحک و مشی وغیرہ دیا ہے لہٰذا مصنف نے مناطقہ کی مخالفت کیوں کی؟ جواب یہ کہ مناطقہ نے جو مثال دیا ہے وہ مسامحت پر مبنی ہے اگرچہ ان سے مراد ان کے مشتقات یعنی ناطق و ضاحک و ماشی وغیرہ ہیں جیسا کہ اس کی وجہ ماقبل میں گذری اس لئے مصنف نے کلیات کی مثال مشتقات دیا کہ مسامحت سے احتراز ہو جائے اور ساتھ ہی اس میں عظیم فائدہ بھی ہے اور وہ یہ کہ جزئیات پر کلی کے حمل میں معتبر حمل مواطات ہے یعنی حمل ھو ھو ہے نہ کہ حمل اشتقاق یعنی حمل ذو ھو اور نطق و ضحک و مشی انسان پر حمل مواطات کے طور پر صادق نہیں آتے چنانچہ زیدٌ نطقٌ نہیں کہا جاتا بلکہ زیدٌ ذو نطقٍ یا ناطقٌ کہا جاتا ہے۔

قولہ[2] حمل المواطات: ۔ حمل جیسا کہ ابتدائی کتابوں میں گذرا کہ اس کی دو قسمیں ہیں حمل بالاشتقاق اور حمل بالمواطات کیونکہ ایک مفہوم پر اگر دوسرا مفہوم اشتقاق یا ذو یا فی یا لام یا علیٰ وغیرہ حروف کے ذریعہ محمول ہو تو وہ حمل اشتقاق ہے چنانچہ زید کاتب اور زید ذو مال و زید فی الدار وغیرہ میں زید پر اشتقاق کے ذریعہ کتابت کا حمل اور ذو اور فی کے

واسطہ سے زید پر مال یا دار کا حمل ہے اور اگر ایک مفہوم پر دوسرا مفہوم بلاواسطہ محمول ہو تو وہ حمل بالمواطات ہے جیسے عمرو طبیبٌ و بکر فصیحٌ ۔

حمل بالمواطات کی دو قسمیں ہیں حمل اوّلی اور حمل متعارف کیونکہ محمول کا حمل اگر موضوع پر ذاتاً و وجوداً دونوں اعتبار سے کیا گیا ہو تو وہ حمل اولی ہے جیسے اَلْاِنسانُ انسانٌ اور اگر محمول کا حمل موضوع پر صرف باعتبار وجود ہو تو وہ حمل متعارف ہے ۔ جو کثرت استعمال کی وجہ سے علوم میں معتبر و شائع ہے پھر حمل متعارف کی دو قسمیں ہیں حمل متعارف بالذات اور حمل متعارف بالعرض ۔ اگر محمول بالذات ہو تو حمل متعارف بالذات ہے جیسے اَلْاِنسانُ حیوانٌ اور اگر محمول عرض ہو تو حمل متعارف بالعرض ہے جیسے زیدٌ عالمٌ ۔

وَاِذَا[1] قَدْ سَمِعْتَ مَاتَلَوْنَاہُ عَلَیْکَ ظَہَرَلَکَ اَنَّ تِلْکَ الْکُلِّیَاتِ مُنْحَصِرَۃٌ فِیْ خَمْسٍ[2] نَوْعٍ وَ جِنْسٍ وَفَصْلٍ وَخَاصَّۃٍ وَعَرَضٍ عَامٍ لِاَنَّ[3] الْکُلِّیَّ اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ نَفْسَ مَاھِیَۃِ مَاتَحْتَہٗ مِنَ الْجُزْئِیَاتِ اَوْ دَاخِلاً فِیْھَا اَوْ خَارِجاً عَنْھَا فَاِنْ کَانَ نَفْسَ مَاھِیَۃِ مَاتَحْتَہٗ مِنَ الْجُزْئِیَاتِ فَھُوَ النَّوْعُ وَاِنْ کَانَ دَاخِلاً فِیْھَا فَاِمَّا اَنْ یَکُوْنَ تَمَامَ الْمُشْتَرَکِ بَیْنَ مَاھِیَۃٍ وَنَوْعٍ آخَرَ فَھُوَ الْجِنْسُ اَوْ لَا یَکُوْنُ فَھُوَ الْفَصْلُ وَاِنْ کَانَ خَارِجاً عَنْھَا فَاِنِ اخْتَصَّ بِحَقِیْقَۃٍ وَاحِدَۃٍ فَھُوَ الْخَاصَّۃُ وَاِلَّا فَھُوَ الْعَرَضُ الْعَامُ

ترجمہ :- ـــــــ اور جب آپ سن چکے جو ہم نے بیان کیا تو آپ پر یہ بات ظاہر ہوگئی کہ کلیات پانچ میں منحصر ہیں یعنی نوع ۔ جنس ۔ فصل ۔ خاصہ اور عرض عام میں کیونکہ کلی اپنے ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہوگی یا اس میں داخل ہوگی یا اس سے خارج ہوگی تو اگر اپنے ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہو تو وہ نوع ہے اور اگر اس میں داخل ہو تو یا اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہے تو وہ جنس ہے یا نہیں ہے تو وہ فصل ہے اور اگر وہ اس ماہیت سے خارج ہو تو اگر ایک حقیقت کے ساتھ خاص ہو تو وہ خاصہ ہے ورنہ عرض عام ہے ۔

تشریح : ـــــــ قولہ[1] واذا قد سمعت :- یعنی ماقبل میں جس چیز کا دعویٰ کیا گیا تھا کہ کلیات پانچ ہی قسموں پر منحصر ہیں ۔ وہ اس گذشتہ تفصیلی بیان سے ثابت ہوگیا کہ ان کی پانچ ہی قسمیں ہوسکتی ہیں اور وہ یہ ہیں نوع ۔ جنس ۔ فصل ۔ خاصہ ۔ عرض عام خیال رہے کہ تلوناہ کہا گیا ذکرناہ یا بیّناہ اس لئے نہیں کہ اس سے اس امر پر تنبیہ مقصود ہے کہ وہ کلام قوم کا ہے شارح کا نہیں ۔

قولہ[2] فی خمس :- اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کلی کی جو پانچ قسمیں بیان کی گئیں ہیں اقسام اوّلی یعنی بلاواسطہ ہے تو اس کی قسمیں پانچ نہیں بلکہ تین ہوں گی ۔ کیونکہ وہ اگر اپنے افراد کی عین ماہیت ہو تو نوع ہے اور جزء ہو تو ذاتی ہے اور خارج ہو تو عرضی اور اگر اقسام اولی و ثانوی دونوں مراد ہوں تو نو قسمیں ہو جائیں گی اس لئے کہ ذاتی کی دو قسمیں ہیں جنس اور فصل پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں قریب و بعید اور عرضی کی دو قسمیں ہیں لازم و مفارق پھر ان کی دو دو قسمیں ہیں خاصہ و عرض عام لہٰذا چار قسمیں داخل کی اور چار خارج کی اور ایک عین ماہیت کی کل نو قسمیں ہو جائیں گی ۔ جواب یہ کہ افراد ماہیت کی طرف نظر کیا جائے تو کلی کی بلاواسطہ صرف پانچ ہی قسمیں ہوتی ہیں ۔

قولہ[3] لان الکلی :- دلیل حصر جو ماقبل میں مذکور ہوئی وہ چونکہ متن میں تفصیل کے ساتھ ہے (کہ ہر ہر شق کی مکمل وضاحت کی گئی ہے) اس لئے اس کو شرح میں اجمالاً ایک جگہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ کلی اپنے ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہے یا اس میں داخل ہے یا اس سے خارج اگر عین ماہیت ہے تو وہ نوع ہے اور اگر داخل ماہیت ہے تو اگر ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہے یا نہیں اگر تمام مشترک ہے تو جنس ہے اور اگر تمام مشترک نہیں تو فصل ہے اور اگر خارج ماہیت ہے تو اگر ایک ماہیت کے ساتھ خاص ہے تو وہ خاصہ ہے ورنہ عرض عام ہے ۔

وَاعْلَمْ[1] اَنَّ الْمُصَنِّفَ قَسَّمَ الْکُلِّیَّ الْخَارِجَ عَنِ الْمَاھِیَۃِ اِلَی اللَّازِمِ وَالْمُفَارِقِ وَ قَسَّمَ[2] کُلاًّ مِّنْھُمَا

اِلَی الخاصۃِ وَالعرضِ العَامِ فیکونُ الخارِجُ عن الماھیۃِ مُنقَسِماً اِلٰی اَربعۃِ اَقسامٍ فیکونُ اَقسامُ الکلّیِ اِذَنْ سَبعۃً علٰی مقتضٰی تقسیمِہٖ لَاخَمْسَۃً فلایصحُ قولُہٗ بعدَ ذٰلک فالکلیاتُ اِذَنْ خمسٌ

ترجمہ: ــــــ اور آپ جانیں کہ مصنف نے اس کلی کی تقسیم جو ماہیت سے خارج ہو لازم اور مفارق کی طرف کی ہے اور ان میں سے ہر ایک کی طرف تقسیم خاصہ اور عرض عام کی طرف کی ہے لہٰذا خارج عن الماہیت چار قسموں کی طرف منقسم ہوئی تو کلی کے اقسام اس وقت اس کی تقسیم کے مقتضی پر سات ہوئے نہ کہ پانچ! پس اس کے بعد مصنف کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ کلیات اس وقت پانچ ہیں۔

تشریح: ــــــ قولہ[۱] واعلم ان المصنف: ۔ لفظ اعلم کا استعمال تین جگہوں پر ہوتا ہے ایک وہاں جب کہ کسی سوال مقدر کا جواب دینا مقصود ہو دوسری وہاں جب کہ کوئی مضمون بیان کرنے سے رہ جائے بعد میں اس کو اعلم کے ذریعہ بیان کیا جائے تیسری وہاں جب کہ کسی امر اہم کو بیان کرنا مقصود ہو۔ ظاہر ہے یہاں آخری صورت مراد ہے کہ اقسام مذکورہ کے سلسلے میں بطور تفریع مصنف نے فالکلیات اذن خمسٌ کہا ہے اس میں اہم بات یہ بیان کی گئی ہے کہ نظر عمیق سے دیکھا جائے تو کلیات کی قسمیں پانچ نہیں بلکہ سات ہو جائیں گی۔ وہ اس طرح کہ عین ماہیت کی ایک قسم نوع اور جزء ماہیت کی دو قسمیں (۲) جنس (۳) فصل اور خارج ماہیت کی اوّلاً دو قسمیں لازم و مفارق پھر ان دونوں کی دو قسمیں خاصہ و عرض عام تو بظاہر خارج ماہیت کی چار قسمیں ہوئیں (۴) خاصہ لازم (۵) خاصہ مفارق (۶) عرض عام لازم (۷) عرض عام مفارق ۔ جواب اس کا میر سید شریف کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ یہاں پر اگرچہ بظاہر سات قسمیں معلوم ہوتی ہیں لیکن حقیقۃً پانچ ہی قسمیں ہیں کیونکہ خارج ماہیت دو ہی قسموں پر منحصر ہے اس لئے کہ مصنف نے خارج ماہیت کی اوّلاً دو قسمیں بیان کی ہیں لازم اور مفارق پھر ان کی تقسیم خاصہ اور عرض عام کی طرف کی گئی ہے جس سے معلوم ہوا کہ لازم و مفارق ایک ماہیت کے ساتھ خاص ہونے کے اعتبار سے

خاصہ اور خاص نہ ہونے کے اعتبار سے عرض عام ہے لہٰذا لازم و مفارق کی دو ہی قسمیں ہوئیں خاصہ و عرض عام لہٰذا جب کلی کی حقیقۃً پانچ قسمیں ہوئیں تو فالکلیات اذن خمسٌ کہنا بھی درست ہو گیا۔

قولہ[۲] قسم الکلی الخارج: ۔ یہ بھی گویا ایک اعتراض ہے کہ مصنف کی یہ تقسیم تقسیم مشہور کے خلاف ہے کیونکہ مصنف نے خارج ماہیت کی اولاً دو قسمیں لازم و مفارق پھر ان دونوں کی دو قسمیں خاصہ و عرض عام کی ہیں جب کہ تقسیم مشہور میں خارج ماہیت کی اولاً دو قسمیں خاصہ و عرض عام پھر ان دونوں کی قسمیں عرض لازم و عرض مفارق کی طرف کی گئی ہے ۔ جواب اس کا بھی میر سید شریف نے یہ دیا ہے کہ تقسیم مشہور سے چونکہ صراحۃً یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ خاصہ و عرض عام، عرض لازم و مفارق میں بھی ہوتے ہیں جب کہ مصنف کی تقسیم سے یہ صراحۃً معلوم ہے اور تغیر و خلاف اگر کسی فائدہ جدیدہ کے تحت ہو تو کوئی نقص و حرج لازم نہیں آتا ہے۔

قَالَ اَلْفَصلُ[۱] التَّالِثُ فی مباحثِ[۲] الکلّیِ وَالجزئیِ وَھِیَ خَمْسَۃٌ[۳] اَلْاَوَّلُ[۴] الکلیُ قَدْ یکونُ ممتنعَ الوجودِ فی الخارجِ لَالِنفسِ اللفظِ کشریکِ الباری عزّ اسمُہٗ وَقد یکونُ ممکنَ الوجودِ ولکن لَا یوجدُ کالعنقاءِ وَقد یکونُ الموجودُ منہ وَاحِداً فقط مع امتناعِ غیرِہٖ کالباری عزّ اسمُہٗ اَو مع اِمکانِہٖ کالشمسِ وَقد یکونُ الموجودُ منہٗ کثیراً اِمّا مُتناھیاً کالکواکبِ السبعۃِ السیارۃِ اَوْغیرَ متناہٍ کالنفوسِ النَاطقۃِ عندَ بعضِھِمْ

ترجمہ: ۔ ــــــ مصنف نے فرمایا کہ فصل سوم کلی اور جزئی کے مباحث میں ہے اور وہ پانچ ہیں۔ بحث اول کلی ہے جو کبھی ممتنع الوجود ہوتی ہے خارج میں نہ کہ نفس مفہوم لفظ کی وجہ سے جیسے شریک باری عزّ اسمہ اور کبھی ممکن الوجود ہوتی ہے لیکن پائی نہیں جاتی ہے جیسے عنقاء اور کبھی اس کا صرف ایک فرد پایا جاتا ہے اس کے غیر کے امتناع کے ساتھ جیسے باری عزّ اسمہ یا اس کے غیر کے امکان کے ساتھ جیسے شمس اور کبھی اس کے افراد کثیر پائے جاتے ہیں

آیا وہ متناہی ہیں جیسے کواکب سبع سیارہ یا غیر متناہی ہیں جیسے نفوس ناطقہ بعض مناطقہ کے نزدیک

تشریح :۔ ــــــ بیانہ[1] الفصل الثالث :۔ رسالہ شمسیہ جو قطبی کا متن ہے وہ ایک مقدمہ اور تین مقالات اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے اور ان تین مقالوں میں جو پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں ہے وہ چار فصلوں پر مشتمل ہے پہلی فصل جو الفاظ کے بیان میں اور دوسری فصل جو معانی مفردہ کے بیان میں ہے ۔ ان احوال کے بیان سے جب فارغ ہو چکے تو اب تیسری فصل کو بیان کیا جاتا ہے جو مباحث کلی وجزئی کے بیان میں ہے ۔

بیانہ[2] مباحث الکلی :۔ مباحث جمع مبحث بمعنی محل بحث ہے اور لغت میں بمعنی تفتیش اور اصطلاح میں محمولات کو موضوعات کے لئے ثابت کرنا ہے ۔

یہ عنوان دوسرے عنوانات کے خلاف ہے بایں طور کہ اس فصل کے مسائل کے موضوع کو عنوان نہیں کیا گیا ہے اس کی وجہ یہ تنبیہ ہے کہ اس فصل میں جو مباحث ہیں وہ حقیقۃً مسائل نہیں بلکہ ان میں سے اکثر امور مفہومات کے لئے بطور تصویر وتوضیح ہے اور یہاں پر جزئی کو بھی بیان کیا گیا جب کہ اس فن میں اصالۃً صرف کلی کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جزئی کے احوال سے نہیں اس لئے کہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکتسب نیز احوال جزئیات کے جاننے میں کوئی کمال نہیں ہے لیکن جزء کا ذکر اس امر پر تنبیہ کے لئے ہے کہ ان مباحث میں جزئیات کو بھی دخل ہے چنانچہ کلی کے امتناع وامکان اور اس کے وجود سے بحث کا ہونا اس کے جزئیات حقیقیہ سے بحث کی طرف راجع ہے اسی طرح کلی کے معانی ثلاثہ سے بحث کلی ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اس میں جزئی کو بھی دخل ہے ۔

بیانہ[3] وھی خمسۃ :۔ ھی کا مرجع مباحث ہے وہ مبتدا ہے اور خمسۃ اس کی خبر۔ وہ پانچ قسمیں یہ ہیں بحث اول خارج میں کلی کے وجود وعدم کے بیان میں اور بحث دوم اذا قلنا للحیوان مثلاً کے بیان میں اور بحث سوم دو کلیوں کے درمیان نسبت کے بیان میں اور بحث چہارم جزئی اضافی کے بیان میں اور بحث پنجم نوع اضافی کے بیان میں ۔

بیانہ[4] الاول :۔ وہ صفت ہے اس کا موصوف البحث ہے جو سیاق کلام کی

وجہ سے حذف ہو گیا ہے یعنی البحث الاول خلاصہ یہ کہ کلی تو حقیقۃً ذہن میں پائی جاتی ہے لیکن وہ کبھی افراد کے ضمن میں خارج میں بھی پائی جا سکتی ہے تو اس کے افراد خارج میں آیا موجود ہیں یا معدوم ۔ اگر معدوم ہیں تو اس کی دو صورتیں خارج میں ممتنع الوجود ہیں یا ممکن الوجود اگر خارج میں موجود ہیں تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں متعدد الافراد ہیں یا نہیں پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو صورتیں ہیں ۔ لہٰذا کلی کی چھ صورتیں نکل آئیں گی ۔ تفصیل شرح میں درج ہے ۔

اَقُولُ قد عرفتَ[1] فی اَوَّلِ الفَصلِ الثانی اَنَّ مَا حصَل فی العَقلِ فهُوَ مِنْ حیثُ اَنَّهٗ حَاصِلٌ فی العقلِ اِن لَمْ یکن مَانِعاً من اِشتراکِهٖ بَیْنَ کَثیرینَ فهوا الکلیُّ وَاِن مَانعاً من الاِشتراکِ فهُوَ الجزئی فمناطُ[2] الکلیةِ وَالجزئیةِ اِنَّما هُوَ الوجُودُ العقلیُّ وَاِمَّا اَنْ یکونَ الکلیُّ مُمتنعَ الوجودِ فی الخَارجِ اَوْ ممکنَ[3] الوجُودِ فیهِ فامرٌ خارجٌ عن مفهُومِهٖ وَاِلی ذٰلِکَ اشارَ بقولِهٖ وَالکلیُّ قد یکونُ ممتنعَ الوجودِ فی الخارجِ لا لنفسِ مفهُومِ اللفظِ یعنی امتناعُ وُجودِ الکلی اَوْ امکانُ وجُودِهٖ شیٌٔ لا یقتضیهِ نفسُ مفهُومِ الکلیِّ بل اذا جرَّدَ العقلُ النظرَ الیهِ احتملَ عندَهٗ اَنْ یکونَ ممتنعُ الوجُودِ فی الخارجِ وَاَنْ یکونَ ممکنُ الوجُودِ فیه

ترجمہ : ـــــــ میں کہتا ہوں کہ فصل دوم کے شروع میں آپ پہچان چکے کہ جو عقل میں حاصل ہو تو وہ عقل میں حاصل ہونے کی حیثیت سے اگر کثیرین کے درمیان اشتراک سے مانع نہ ہو تو وہ کلی ہے اور اگر اشتراک سے مانع ہو تو وہ جزئی ہے پس کلی اور جزئی ہونے کا مدار صرف وجود عقلی ہے اور لیکن کلی کا خارج میں ممتنع الوجود یا ممکن الوجود ہونا تو یہ ایسا ہے جو اس کے مفہوم سے خارج ہے ۔ مصنف نے اپنے قول سے کہ" کلی کبھی خارج میں ممتنع الوجود ہوتی ہے نہ کہ نفس مفہوم لفظ کی وجہ سے،، اسی طرف اشارہ کیا ہے یعنی کلی کے وجود کا امتناع یا اس کا امکان ایک ایسی شئی ہے جس کا نفس مفہوم کلی مقتضی نہیں بلکہ عقل جب اس کو نفس مفہوم کے لحاظ سے دیکھے تو اس کے نزدیک خارج میں ممتنع الوجود بھی ہو سکتی ہے اور ممکن الوجود بھی ۔

تشریح: —— قولہ[1] قد عرفت :- یعنی فصل دوم میں جو مفہوم سے متعلق کہا گیا تھا کہ مفہوم جو عقل میں حاصل ہوتا ہے اگر وہ کثیرین کے درمیان شرکت سے مانع ہے تو جزئی ہے اور اگر مانع نہیں تو کلی ہے۔

قولہ[2] نمناط :- یعنی کلی وجزئی ہونے کا مدار صرف وجود عقلی پر ہے کیونکہ کلی وجزئی ہونا مفہوم کے لوازم بینہ میں سے ہے کہ جب کوئی مفہوم عقل میں حاصل ہو تو اس سے متبادر بعض کے کلی اور بعض کے جزئی ہونے کی طرف ہوتا ہے۔ اور کلی کا امتناع وامکان وغیرہ مفہوم کلی میں داخل نہیں بلکہ اس سے خارج ہے اسی طرف مصنف نے اپنے قول قد یکون ممتنع الوجود فی الخارج لا لنفس مفہوم اللفظ سے اشارہ فرمایا کہ مضارع پر لفظ قد کے دخول سے تقلیل کا معنی پیدا ہوتا ہے کہ کلی مفہوم لفظ کے اعتبار سے ممتنع الوجود نہیں ہوتی بلکہ اس اعتبار سے کہ خارج میں اس کے افراد کا لحاظ کیا جائے۔

قولہ[3] او ممکن الوجود :- اس مقام پر علامہ تفتازانی یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ممکن سے مراد ممکن عام ہے یا ممکن خاص اگر ممکن عام ہے تو وہ ممتنع کو بھی شامل ہوگا پس اس کو ممتنع الوجود کے مقابلہ میں بیان کرنا درست نہ ہوگا اور اگر مراد ممکن خاص ہو تو وہ واجب کو شامل نہ ہوگا جب کہ اس کو اس میں شامل کیا گیا ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ممکن سے مراد ممکن عام ہے لیکن مقید بجانب وجود یعنی جس کا عدم ضروری نہ ہو۔ ظاہر ہے وہ ممتنع کو شامل نہ ہوگا پس اس کو مقابل میں بیان کرنا درست ہو جائے گا کیونکہ ممتنع کہتے ہیں جس کا عدم ضروری ہو اور وہ واجب کو شامل ہو جائے گا کیونکہ واجب میں عدم ضروری نہیں بلکہ اس کا وجود ضروری ہوتا ہے۔

فالکلی[1] اذا نسبناہ الی الوجود الخارجی اِمّا اَنْ یکونَ مُمکنَ الوجودِ فی الخارجِ اَوْ ممتنعَ الوجودِ فی الخارجِ الثانی کشریکِ[2] الباری عزّ اسمُہٗ والاوّلُ اِمّا اَنْ یکونَ موجوداً فی الخارجِ اَوْ لا الثانی کالعنقاءِ[3] وَالاوّلُ اِمّا اَنْ یکونَ متعددُ الافرادِ فی الخارجِ اَوْ لا یکونُ متعددُ الافرادِ فاِنْ لَمْ یکنْ متعددُ الافرادِ فی الخارجِ بل یکونُ منحصراً فی فردٍ واحدٍ فلا یخلو

اِمّا اَنْ یکونَ مع امتناعِ غیرِہٖ مِنَ الافرادِ فی الخارجِ اَوْ یکونَ مع امکانِ غیرِہٖ فالاوّلُ کالباری عزّ اسمُہٗ وَالثانی کالشمسِ وَاِنْ کانَ لَہٗ افرادٌ متعددٌ موجودۃٌ فی الخارجِ فاِمّا اَنْ یکونَ افرادُہٗ متناھیۃً اَوْ غیرَ متناھیۃٍ وَالاوّلُ کالکواکبِ السیارۃِ فانّہٗ کلیٌّ لَہٗ افرادٌ منحصرۃٌ فی الکواکبِ السبعۃِ السیارۃِ وَالثانی کالنفسِ الناطقۃِ فاِنّ افرادَہٗ غیرُ متناھیۃٍ علٰی مَذْھبِ بعضٍ

ترجمہ: —— پس کلی کو جب ہم منسوب کریں وجود خارجی کی طرف تو وہ خارج میں آیا ممکن الوجود ہے یا ممتنع الوجود دوم جیسے شریک باری تعالیٰ اور اول آیا موجود فی الخارج ہے یا نہیں دوم جیسے عنقاء اور اول آیا خارج میں متعدد الافراد ہے یا غیر متعدد الافراد اگر خارج میں متعدد الافراد نہیں بلکہ فرد واحد میں منحصر ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔ خارج میں دیگر افراد کے امتناع کے ساتھ ہے۔ یا ان کے امکان کے ساتھ اول جیسے باری عز اسمہ اور دوم جیسے شمس اور خارج میں اس کے متعدد افراد موجود ہوں تو اس کے افراد متناہی ہوں گے یا غیر متناہی اور اول جیسے کواکب سیارہ کہ وہ کلی ہے جس کے افراد سات سیاروں میں منحصر ہیں اور دوم جیسے نفس ناطقہ کہ اس کے افراد بر مسلک بعض غیر متناہی ہیں۔

تشریح —— قولہ[1] فالکلی :- کلی کی تعریف کہ "جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو" سے معلوم ہوا کہ اس کے افراد کا صرف عقل میں پایا جانا ضروری ہے۔ خواہ اس کے افراد خارج میں پائے جائیں یا نہیں اور عام ہے کہ خارج میں اس کے تمام افراد پائے جائیں یا بعض افراد! اور بعض بھی عام ہے کہ خارج میں اس کا پایا جانا محال ہے یا ممکن۔ پس وجود فی العقل کے اعتبار سے کلی کی طرف ایک قسم ہوگی اور وجود فی الخارج کے اعتبار سے اس کی چھ قسمیں ہو جائیں گی اور وہ یہ ہیں (۱) وہ کلی کہ جس کے تمام افراد کا خارج میں پایا جانا محال ہو جیسے شریک باری تعالیٰ (۲) وہ کلی کہ جس کے تمام افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو لیکن ایک فرد بھی پایا نہیں جاتا ہے جیسے عنقاء (۳) وہ کلی کہ جس کے افراد کثیر کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو لیکن صرف ایک فرد پایا جاتا ہے جیسے آفتاب (۴) وہ کلی کہ جس کا صرف ایک

فرد خارج میں پایا جاتا ہے لیکن دوسرے افراد کا پایا جانا محال ہو جیسے واجب تعالیٰ (۵) وہ کلی کہ جس کے افراد کثیر خارج میں پائے جاتے ہیں لیکن اس کے افراد متناہی ہوں جیسے کواکب سبع سیارہ (۶) وہ کلی کہ جس کے افراد کثیر پائے جاتے ہیں لیکن وہ کثیر افراد غیر متناہی ہوں جیسے معلومات باری تعالیٰ۔

قولہ[2] کشریک الباری: ۔ سوال شریک باری تعالیٰ کے افراد جس طرح خارج میں محال ہیں اسی طرح عقل میں بھی اس لئے کہ کلی و جزئی کی تعریف میں لفظ فرض سے مراد تجویز عقلی ہے اور تجویز عقلی کہتے ہیں افراد پر جس کے فرض صدق کو عقل جائز سمجھے اور شریک باری تعالیٰ کے فرض صدق کو عقل کبھی بھی جائز نہیں سمجھتی ہے لہذا وہ کلی نہیں۔ جواب شریک باری تعالیٰ کے فرض صدق کو عقل جائز سمجھتی ہے البتہ اگر محال ہے تو عند الشرع! کیونکہ عقل بھی اگر اس کو محال سمجھے تو اثبات وحدانیت کے لئے دلیل بیان نہیں کی جاتی جب کہ اس کے لئے کافی دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

قولہ[3] کالعنقاء: ۔ عنقاء کیا چیز ہے اس کے متعلق مختلف اقوال ہیں۔ بعض کا کہنا ہے کہ عنقاء پرندوں میں سے ایک خوبصورت پرندہ تھا اور اس کا چہرہ انسان جیسا تھا وہ چھوٹے پرندوں اور بہائم کو بھی کھا جاتا تھا۔ ایک روز جب اسے کھانے کو کچھ نہ ملا تو ایک لڑکا اور لڑکی کو اٹھا کر لے بھاگا لوگوں نے جب دیکھا تو ایک روایت کے مطابق حضرت خالد بن سنان جو مستجاب الدعوات تھے اور دوسری روایت کے مطابق اپنے نبی حنظلہ بن صفوان علیٰ نبینا وعلیہ السلام سے ان لوگوں نے شکایت کی تو انہوں نے اس کی نسل کے منقطع ہونے کی دعا کی تو اللہ تعالیٰ نے ان کی دعا قبول فرمائی جس سے اس کی نسل منقطع ہو گئی۔ بعض کا قول ہے کہ عنقاء ایک عجیب پرندہ ہے جو پہاڑوں پر انڈا دیتا ہے اور اس کی عنق یعنی گردن میں چونکہ طوق کی مانند سفیدی ہوتی ہے اس لئے اس کا نام عنقاء رکھا جاتا ہے لیکن فلاسفہ کا قول ہے کہ عنقاء لمبی گردن والا ایک پرندہ ہے جس کے چار پیر اور دو بازو ہوتے ہیں ایک بازو مشرق میں ہوتا ہے اور دوسرا مغرب میں اور خارج میں اس کا پایا جانا ممکن ہے لیکن اس کا ایک فرد بھی پایا نہیں جاتا ہے اور مثال میں یہی آخری قول مراد ہے

قولہ[4] کالکواکب: ۔ وہ سات ستارے جو سیر کرتے ہیں یہ ہیں (۱) قمر (۲) عطارد (۳) زہرہ (۴) شمس (۵) مریخ (۶) مشتری (۷) زحل۔ کوکب کو یہاں جمع بیان کیا گیا ہے جب کہ مفرد

بیان کرنا چاہیئے اس لئے کہ کلی کوکب کا مفہوم ہے نہ کہ کواکب کا نیز اس سے تمثیلات سابقہ جیسے شریک باری تعالیٰ، عنقاء، شمس کے اسلوب کے خلاف بھی لازم آتا ہے کیونکہ وہ سب مفرد ہیں۔ اور مثال میں کواکب کے بعد سبعہ کے ترک سے مصنف کی مسامحت پر تنبیہ ہے کہ انہوں نے مثال میں الکواکب السبعۃ السیارہ بیان کیا ہے جس سے مراد ان کا مصداق ہے۔ علامہ سید شریف نے کہا کہ اس سے مصنف کی مراد افراد متناہیہ کی تمثیل ہے اور کالنفوس الناطقہ سے افراد غیر متناہیہ کی تمثیل ہے۔

قولہ[5] کالنفس الناطقۃ۔ اس عبارت سے مصنف کی مسامحت پر تنبیہ ہے کہ انہوں نے کالنفوس الناطقہ جمع بیان کیا ہے۔ جب کہ کلی نفس ناطقہ کا مفہوم ہے نہ کہ نفوس کا حاصل یہ کہ نفس ناطقہ ان حکماء کے نزدیک غیر متناہی ہے جو عدم تناسخ کا قول کرتے ہیں جیسے ارسطو اور ان کے تابعین کیونکہ جو تناسخ کا قول کرتے ہیں وہ نفس ناطقہ کو متناہی مانتے ہیں اس لئے کہ تناسخ نام ہے نفس ناطقہ کا ایک بدن کے خراب ہونے کے بعد دوسرے بدن کی طرف منتقل ہو جانے کا اور یہ تناہی کو مقتضی ہے اس لئے کہ جب ایک ہی نفس ناطقہ دوسرے بدن کی طرف منتقل ہو گا تو دوسرے نفس ناطقہ کی ضرورت نہ ہوگی اور وہی نفس ناطقہ دوسرے بدن کی طرف تدبیر و تصرف کا کام انجام دے گا۔

قال الثانی[1] اذا[2] قلنا للحیوانِ مثلاً بانّہ کلیٌ فہناک امورٌ ثلاثۃٌ الحیوانُ من حیثُ ھُوَ ھُوَ وکونہ کلیاً والمرکبُ منھما والاوّل یسمیٰ کلیاً طبعیاً والثانی کلیاً منطقیاً والثالثُ یسمیٰ کلیاً عقلیاً والکلیُّ الطبعیُ موجودٌ فی الخارجِ لانّہٗ جزءٌ من ھذا الحیوانِ الموجودِ فی الخارجِ وجزءُ الموجودِ موجودٌ فی الخارجِ واَمّا الکلیانِ الاخیرانِ ففی وجودِھما فی الخارجِ خلافٌ والنظرُ فیہِ خارجٌ عن المنطقِ

ترجمہ: ـــــــ مصنف نے کہا کہ بحث دوم یہ ہے کہ جب ہم مثلاً حیوان کے متعلق یہ کہیں کہ وہ

کلی ہے تو یہاں تین امور ہوتے ہیں اول حیوان من حیث ھو ھو دوم اس کا کلی ہونا سوم ان دونوں کا مجموعہ تو اول کو کلی طبعی اور دوم کو کلی منطقی اور سوم کو کلی عقلی کہا جاتا ہے اور کلی طبعی خارج میں موجود ہے۔ کیونکہ وہ ہذا الحیوان کا جزء ہے جو موجود فی الخارج ہے اور موجود کا جزء خارج میں موجود ہوتا ہے اور لیکن اخیر دونوں کلیاں تو ان دونوں کے خارج میں موجود ہونے کے متعلق اختلاف ہے۔ اور اس میں نظر کرنا بحث منطق سے خارج ہے۔

تشریح: ـــــ بیان[۱] نہ الثانی:۔ مباحث خمسہ میں سے دوسری بحث اذا قلنا للحیوان مثلاً ہے۔ یہ بحث مباحث کلیہ کا تمہ ہے جس میں کلی کے متعلقات کو بیان کیا گیا ہے اور اس بحث کے ساتھ اگرچہ کوئی مستقل غرض علمی وابستہ نہیں البتہ اس سے فائدہ ضرور متعلق ہے۔

بیان[۲] نہ اذا قلنا للحیوان:۔ اس عبارت سے کلی کے متعلقات کو تمثیل کے طور پر مادۂ معینہ میں اس طرح سے بیان کیا ہے کہ مثلاً حیوان یا انسان یا جسم نامی یا جوہر سے متعلق یہ کہا جائے کہ وہ کلی ہے تو اس سے تین چیزیں پیدا ہوں گی اول حیوان من حیث ھو ھو یعنی معروض مفہوم کا مثلاً انسان و حیوان وغیرہ اور دوم اس کا کلی ہونا یعنی مفہوم من حیث ھو ھو جو عارض ہے اور سوم دونوں کا مجموعہ یعنی عارض و معروض کا مجموعہ مثلاً الحیوان کلیٌ۔ بتقدیر اول اس کو کلی طبعی کہا جاتا ہے اور بتقدیر دوم کلی منطقی اور بتقدیر سوم کلی عقلی۔ اور کلی چونکہ از قسم مفہوم ہے اور مفہوم ذہن و عقل میں حاصل ہوتا ہے۔ ـــــ ۔اس لئے کلی کا عقل میں حاصل ہونا متفق علیہ ہے لیکن خارج میں اس کا حاصل ہونا مختلف فیہ ہے کلی طبعی سے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ خارج میں موجود ہو سکتی ہے لیکن کلی منطقی اور کلی عقلی میں اختلاف ہے اور اس سے بحث کرنا مقصود منطق سے خارج ہے کیونکہ منطق کا مقصود ذہن کو فکری خطاء سے محفوظ ہونا ہے اور کلی کے خارج میں موجود و معدوم ہونے کی بحث مقصود فن سے خارج ہے۔

اَقولُ اذا قلنا[۱] الحیوانُ مثلاً کلیٌ فهناك[۲] اُمورٌ ثلاثۃٌ الحیوانُ من حیثُ ھُوَ ھُوَ ومفهومُ الکلی من غیرِ اشارۃٍ الی مادۃٍ من المواد والحیوانُ الکلیُّ وھو المجموعُ المرکبُ منهما ای من الحیوانِ الکلی

والتغایرُ بینَ ھٰذہ المفهوماتِ ظاھرٌ فانہ[۳] لو کانَ المفهومُ من احدِ ھما عینَ المفهومِ من الاٰخرِ لزمَ من تعقّلِ اَحدِھما تعقّلُ الاٰخرِ ولیسَ کذلک فانّ مفهومَ الکلیّ ما لا یمتنعُ نفسُ تصوّرِہ عن وقوعِ الشرکۃِ فیہِ و مفهومُ الحیوانِ الجسمُ النامی الحساسُ المتحرکُ بالارادۃِ ومنَ البینِ جوازُ تعقّلِ اَحدِھما معَ الذھولِ عن الاٰخرِ فالاوّلُ یسمی کلیاً طبعیاً لانہ[۴] طبیعۃٌ من الطبائعِ اَو لانہ موجودٌ فی الطبیعۃِ ای فی الخارجِ والثانی کلیاً منطقیاً لانّ[۵] المنطقیَ انما یبحثُ عنہُ وما قال[۶] انّ الکلیَّ المنطقیَ کونُہ کلیاً فیہِ مُساھلۃٌ اذ الکلیۃُ انما ھی مبدأہٗ والثالثُ کلیاً عقلیاً لعدمِ[۷] تحققہٖ الا فی العقلِ

ترجمہ: ـــــ میں کہتا ہوں کہ جب ہم مثلاً الحیوانُ کلیٌ کہیں تو یہاں تین امور ہوں گے ایک حیوان من حیث ھو ھو اور دوسرا کلی کا مفہوم بغیر اشارہ کسی مادہ کی طرف مواد میں سے اور تیسرا الحیوانُ الکلی اور وہ مجموعہ مرکب ہے ان دونوں یعنی الحیوان اور الکلی سے اور ان مفہومات کے درمیان مغایر ہونا ظاہر ہے کیونکہ اگر ان میں سے ایک کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم ہو تو ایک کے تعقل سے دوسرے کا تعقل لازم آئے گا حالانکہ ایسا نہیں اس لئے کہ کلی کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا نفس تصور وقوع شرکت سے مانع نہ ہو اور حیوان کا مفہوم جسم نامی۔ حساس۔ متحرک بالارادہ ہے اور ان دونوں میں سے ایک کا تعقل دوسرے سے ذہول ہونے کے ساتھ ایک کھلی ہوئی بات ہے تو اول کو کلی طبعی کہا جاتا ہے کیونکہ وہ ایک حقیقت ہے حقائق میں سے اس لئے کہ وہ خارج میں موجود ہے۔ اور دوم کو کلی منطقی کہا جاتا ہے کیونکہ منطقی اس سے بحث کرتا ہے اور مصنف نے جو یہ کہا کہ کلی منطقی اس کا کلی ہونا ہے اس میں مساہلت ہے اس لئے کہ کلی ہونا اس کا مبدا ہے اور سوم کو کلی عقلی کہا جاتا ہے اس لئے کہ اس کا تحقق صرف عقل میں ہوتا ہے۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] اذا قلنا:۔ مصنف نے جو یہ عبارت بیان کی ہے " اذا قلنا للحیوان مثلاً بانہ کلیٌ" شارح اس کو اختصاراً یوں بیان کرتے ہیں اذا قلنا الحیوانُ مثلاً کلیٌ ۔ اس میں للحیوان کے لام اور بانہ پورے کو حذف کر دیا گیا اس کی وجہ یہ ابہام ہے جو مصنف کی عبارت میں

واقع ہے کہ قول کا صلہ لام کو بیان کیا گیا ہے اور با کو بھی جب کہ دونوں سے الگ الگ معنی پیدا ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے قال۔ لہ بمعنی خطاب کرنا اور قال۔ بہ بمعنی حکم کرنا شارح نے اذا قلنا الحیوان مثلاً کلی سے اس امر پر تنبیہ کیا ہے کہ مصنف کا مقصود قول کو متعدی بالباء کرنا ہے گویا انہوں نے یہ کہا اذا قلنا بان الحیوان کلی ای حکمنا بہ اور حیوان بمعنی لاجل الحیوان ہے۔ بعض لوگوں نے عبارت مذکورہ کی توضیح اس طرح بیان کی ہے کہ للحیوان میں لام مقول لہ پر داخل نہیں جیسے قلت لزید میں ہے بلکہ وہ بمعنی عن ہے چنانچہ قرآن کریم میں ہے وقالت اخریٰ ھم لاولیھم ای عن اولیھم اور بانہ میں باء اس لئے ہے کہ قول بمعنی تکلم ہے۔

قولہ فھناک امور ثلاثۃ:۔ عدد کی تصریح چونکہ مقتضی حصر نہیں ہوتی ہے اس لئے اس سے یہ سوال پیدا نہیں ہوگا کہ یہاں صرف امور ثلاثہ ہی نہیں بلکہ ان کے علاوہ دوسرے امور بھی ہیں مثلاً نسبت تامہ خبریہ اور حکم وغیرہ۔ غالباً وجہ امور ثلاثہ کی تخصیص کی یہ ہے کہ اشتراک جو مقصود بالبیان ہے وہ ان ہی تینوں سے حاصل ہے۔

خلاصہ یہ کہ جب الحیوان کلی کہا جائے تو اس سے تین صورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ ایک حیوان من حیث ھو ھو جو معروض ہے کلی کا اور دوسرا کلی جو عارض ہے حیوان پر اور تیسرا حیوان اور کلی عارض و معروض دونوں کا مجموعہ مرکب۔ اول کو کلی طبعی اور دوم کو کلی منطقی اور سوم کو کلی عقلی کہا جائے گا۔

قولہ فانہ لو کان:۔ اس عبارت سے مذکورہ تینوں امور کے درمیان مغایرت کو بیان کیا گیا ہے کہ اگر ان کے درمیان مغایرت نہ ہو بلکہ عینیت ہو تو ان میں سے ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہیں ہونا چاہیئے جبکہ حیوان کا تصور کلی کے بغیر اور کلی کا تصور حیوان کے بغیر واقع ہے جس سے معلوم ہوا کہ دونوں میں مغایرت اور جب ان دونوں میں مغایرت ہے تو ان کا مجموعہ بھی دونوں سے مغایر ہوگا کیونکہ ظاہر ہے جزء کل کا مغایر ہوتا ہے کیونکہ حیوان کا مفہوم جسم نامی حساس متحرک بالارادہ ہے اور کلی کا مفہوم وہ ہے جس کا نفس تصور وقوع شرکت سے مانع نہ ہو۔ ظاہر ہے دونوں میں مغایرت واقع ہے اس لئے کہ کلی کا مفہوم حیوان کے مفہوم کا نہ عین ہے اور نہ اس کا جزء بلکہ اس سے خارج ہے جو حیوان اور اس کے علاوہ دوسرے ان مفہومات پر محمول ہے جن کو عقل میں کلیت عارض ہوتی ہے جس طرح خارج میں ابیض ثوب پر محمول ہے کیونکہ ابیض کا مفہوم من حیث ھو ھو، مفہوم ثوب کا نہ عین ہے اور نہ اس کا جزء بلکہ اس سے خارج ہے اور ثوب وغیرہ پر محمول ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

قولہ لانہ طبعیۃ:۔ پہلی قسم کلی طبعی ہے جو معروض ہے مفہوم کلی کا۔ اس کا نام طبعی اس لئے ہے کہ وہ مشتق ہے طبعیت سے اور طبعیت بمعنی خارج ہے اور معروض چونکہ خارج میں پایا جاتا ہے اس لئے اس کا نام طبعی یعنی خارجی رکھا جاتا ہے اور اس لئے بھی کہ طبعیت بمعنی حقیقت ہے اور معروض چونکہ اشیاء کی حقیقتوں کا جزء ہوتا ہے اس لئے اس کا نام طبعی یعنی حقیقت والی رکھا جاتا ہے اس قسم کو یہاں پہلے بیان کیا گیا جب کہ فن کی دوسری کتابوں میں پہلے کلی منطقی کو بیان کیا گیا ہے پھر کلی طبعی اور عقلی کو! غالباً اس کی وجہ یہ کہ مصنف کے نزدیک کلی طبعی کا وجود چونکہ بالاتفاق خارج میں ہوتا ہے اور کلی منطقی و عقلی کے وجود میں اختلاف ہے اس لئے جس میں اتفاق ہے اس کو پہلے اور علیحدہ بیان کیا گیا اور جس میں اختلاف ہے اس کو بعد میں اما لاخران سے بیان کیا گیا۔

قولہ لان المنطقی:۔ دوسری قسم کلی منطقی ہے جو عارض ہے یعنی وہ مفہوم ہے جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو اس کا نام منطقی اس لئے ہے کہ مناطقہ کلی سے اسی مفہوم یعنی کلی من حیث ھو ھو سے بحث کرتے ہیں اور اس کے لئے وہ احکام بیان کرتے ہیں جو اس کے تمام مصداق و معروض پر جاری ہوتے ہیں اور اس لئے بھی کہ وہ مسائل منطقیہ کا موضوع ہوتا ہے

قولہ وما قال:۔ یعنی مصنف نے جو کلی منطقی کی تفسیر میں کونہ کلیاً فرمایا ہے اس میں مساہلت ہے اس لئے کہ کلی کا کلی ہونا درست نہیں کیونکہ کلی مشتق ہے اور کلی ہونا مبدا کلی ہے یعنی وہ اصل ہے جس سے مشتق ہوا ہے کیونکہ کلیت کی نسبت کلی کی طرف ایسی ہے جیسے ضاربیت کی نسبت ضارب کی طرف برخلاف وہ تفسیر جو شارح نے بیان کی ہے ما لایمنع نفس تصورہ الخ ظاہر ہے اس میں مساہلت نہیں۔ غالباً اس سے مصنف کا مقصود منشاء وصف کی طرف

اشارہ ہے کہ وہ غرض تسمیہ کی تفسیر ہے۔

قولہ لعدم تحققہ :۔ تیسری قسم کلی عقلی ہے جو عارض و معروض کا مجموعہ ہے اس کا نام عقلی اس لئے ہے کہ اس کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے کیونکہ اس کا جزء اول عارض مفہوم من حیث ھُو ھُو عقلی ہے لہذا وہ خارج میں نہیں اور قاعدہ ہے انتفاء جزء مستلزم ہے انتفاء کل کو تو جب کلی عقلی کا جزء خارج میں نہیں تو کلی عقلی (جو کل ہے) وہ بھی خارج میں نہیں بلکہ عقل میں ہوگی۔ اسی لئے اس کو عقلی کہا جاتا ہے۔

سوال کلی عقلی کا وجود جس طرح صرف عقل میں ہوتا ہے اسی طرح کلی منطقی کا وجود بھی صرف عقل میں ہوتا ہے اس لئے کہ کلی منطقی، مفہوم کلی من حیث ھو ھو کا نام ہے لہذا کلی منطقی کو کلی عقلی چونکہ کلی منطقی کا قسیم ہے اور قسیم کا ایک دوسرے کا مغایر ہونا ضروری ہے اس لئے دونوں کے لئے الگ الگ وجہ تسمیہ بیان کی گئی۔

وانما قال الحیوانُ مثلاً لانّ اعتبارَ ھٰذہ الامورِ الثلاثۃِ لا یُختصُّ بالحیوانِ ولا بمفھومِ الکلیِّ بل یتناوَلُ سائرَ الماھیاتِ و مفھوماتِ الکلیاتِ حتی اذا قلنا الانسانُ نوعٌ حصلَ عندنا نوعٌ طبعیٌ ونوعٌ منطقیٌ ونوعٌ عقلیٌ وکذٰلکَ فی الجنسِ والفصلِ وغیرِھما

ترجمہ: ـــــــ اور الحیوان مثلاً اس لئے کہا ہے کہ ان امور ثلاثہ کا اعتبار نہ حیوان کے ساتھ خاص ہے اور نہ مفہوم کلی کے ساتھ بلکہ تمام ماہیتوں اور مفہومات کلیہ کو شامل ہے یہاں تک کہ جب ہم الانسان نوعٌ کہیں تو ہم کو نوع طبعی و نوع منطقی و نوع عقلی حاصل ہوگی اسی طرح جنس و فصل وغیرہما میں۔

تشریح:۔ ـــــــ قولہ وانما قال۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے متن میں حیوان کے ساتھ مثلاً کیوں بیان کیا گیا؟ جواب یہ کہ مذکورہ تینوں امور چونکہ نہ حیوان کے خاص ہے اور نہ مفہوم کلی کے ساتھ بلکہ تمام ماہیتوں اور کلیات کے مفہوموں کو شامل ہے

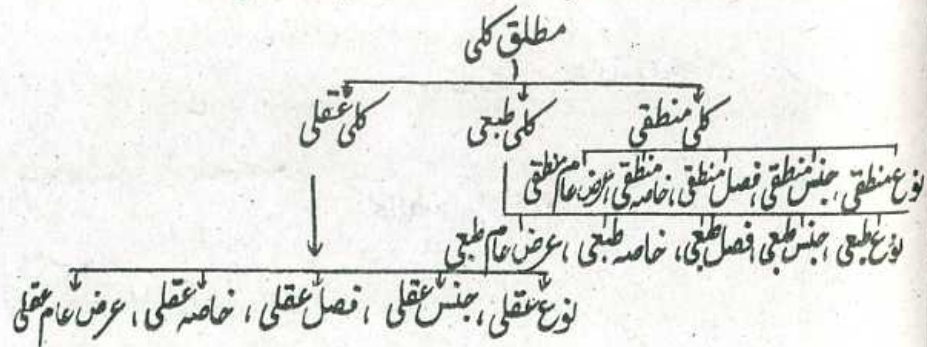
چنانچہ جب الانسانُ نوعٌ کہا جائے تو نوع طبعی حاصل ہو جائے گی اور نوع منطقی اور نوع عقلی بھی! اسی طرح الحیوان جنسٌ اور الضاحکُ خاصۃٌ اور الماشی عرض عامٌ کہا جائے تو کل پندرہ قسمیں ہو جائیں گی یعنی کلیات خمسہ کو مذکورہ تینوں کلیات کے ساتھ ضرب دینے سے پندرہ قسمیں نکلیں گی اور وہ یہ ہیں (۱) نوع منطقی (۲) جنس منطقی (۳) فصل منطقی (۴) خاصہ منطقی (۵) عرض عام منطقی (۶) نوع طبعی (۷) جنس طبعی (۸) فصل طبعی (۹) خاصہ طبعی (۱۰) عرض عام طبعی (۱۱) نوع عقلی (۱۲) جنس عقلی (۱۳) فصل عقلی (۱۴) خاصہ عقلی (۱۵) عرض عام عقلی۔ لہذا نوع کا مفہوم جو کثیرین متفقین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں محمول ہو نوع منطقی ہے اور اس کا معروض جیسے انسان و فرس وغیرہ نوع طبعی ہے اور عارض و معروض کا مجموعہ جیسے الانسان نوع وغیرہ نوع عقلی ہے اور اسی طرح جنس کا مفہوم کہ جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں محمول ہو جنس منطقی ہے اور اس کا معروض جیسے حیوان وغیرہ جنس طبعی ہے اور عارض و معروض کا مجموعہ جیسے الحیوان جنس وغیرہ جنس عقلی ہے وقس علیہ الاخر قد ترکتہ لخوف الطوالۃ۔ نقشہ ذیل میں دیکھیے۔

مطلق کلی

کلی منطقی — کلی طبعی — کلی عقلی

نوع منطقی، جنس منطقی، فصل منطقی، خاصہ منطقی، عرض عام منطقی

نوع طبعی، جنس طبعی، فصل طبعی، خاصہ طبعی، عرض عام طبعی

نوع عقلی، جنس عقلی، فصل عقلی، خاصہ عقلی، عرض عام عقلی

والکلیُّ الطبعیُّ موجودٌ فی الخارجِ لانّ ھٰذا الحیوانَ موجودٌ والحیوانُ جزءٌ من ھٰذا الحیوانِ الموجودِ وجزءُ الموجودِ موجودٌ فالحیوانُ موجودٌ وھو الکلیُّ الطبعیُّ واما الکلیاتُ الاُخرانِ ای الکلیُّ المنطقیُّ والکلیُّ العقلیُّ ففی وجودِھما فی الخارجِ خلافٌ والنظرُ فی ذٰلکَ خارجٌ عن الصناعۃِ لانہ من مسائلِ الحکمۃِ الالٰھیۃِ الباحثۃِ عن احوالِ الموجودِ من حیثُ انہ موجو

وهٰذا امشتركٌ[۵] بينهُما وبَيْنَ الكليِّ الطبعيِّ فلا وَجهَ لايرادِ ها ههنا واحالتهما على عَلمٍ آخر

ترجمہ: ——— اور کلی طبعی خارج میں موجود ہے کیونکہ ہذا الحیوان یعنی جزئی محسوس موجود ہے اور حیوان اس حیوان خاص کا جزء ہے اور موجود کا جزء موجود ہوتا ہے پس حیوان موجود ہے اور وہ کلی طبعی ہے اور لیکن اخیر دونوں کلیاں یعنی کلی منطقی اور کلی عقلی تو ان دونوں کے وجود فی الخارج ہونے میں اختلاف ہے اور اس سے بحث کرنا فن سے خارج ہے کیونکہ وہ حکمت الٰہیہ کے مسائل سے ہے جو موجود من حیث انہ موجود کے احوال سے بحث کرتی ہے اور یہ وجہ مشترک ہے ان دونوں کے درمیان اور کلی طبعی کے درمیان۔ پس یہاں کوئی وجہ نہیں کلی طبعی سے بحث کرنے اور منطقی اور عقلی کو علم اخر پر محمول کرنے کی۔

تشریح: ——— قولہ[۱] والکلی الطبعی: کلی طبعی مثلاً حیوان من حیث ہو ہو خارج میں موجود ہے یا نہیں بلکہ خارج میں صرف اس کے افراد موجود ہیں۔ اس میں حکماء کا اختلاف ہے جمہور حکماء اول کے قائل ہیں اور محققین متاخرین دوم کے قائل ہیں ان ہی میں علامہ تفتازانی بھی ہیں اور شیخ رئیس اور مقدام المحققین وغیرہ اسی دوسرے قول کی تائید میں ہیں۔ جمہور حکماء کے دو گروہ ہیں ایک گروہ کا کہنا ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہونے کے علاوہ محسوس بھی ہے دوسرے گروہ نے کہا کہ وہ خارج میں موجود تو ہے لیکن محسوس نہیں۔

کلی طبعی کو جو لوگ خارج میں موجود مانتے ہیں ان کی دلیل شرح میں آگے درج ہے۔ لیکن جو لوگ خارج میں موجود نہیں مانتے انکی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ خارج میں موجود ہے تو وہ اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہوگی اور ان کے افراد چونکہ صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اس لئے کلی بھی صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہوگی جو کہ باطل ہے نیز اس تقدیر پر شئی واحد کا متعدد مکانوں میں ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جب کلی طبعی خارج میں موجود ہوگی تو اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہوگی اور اس کے افراد متعدد مکانوں میں پائے جاتے ہیں لہٰذا کلی طبعی کا متعدد مکانوں میں پایا جانا لازم آئے گا جو باطل ہے پس کلی طبعی ذہن میں موجود ہے خارج میں نہیں کیونکہ خارج

بس صرف اس کے افراد موجود ہوتے ہیں۔

شرح مطالع میں لکھا ہے کہ اگر کلی طبعی خارج میں موجود ہو تو وہ تین حال سے خالی نہیں وہ آیا نفس جزئیات خارجیہ ہے یا اس کا جزء ہے یا خارج۔ تینوں باطل ہیں اول اس لئے کہ اگر وہ عین جزئیات ہو تو لازم آئے گا کہ کل جزئیات باہم خارج میں ایک ہو جائیں کیونکہ جو جزئی فرض کیا جائے وہ عین طبیعت کلیہ ہوگی اور دوسری جزئی بھی عین طبیعت ہے اور عین کا عین، عین ہوتا ہے تو جو جزئی فرض کیا جائے وہ دوسری جزئی کا عین ہوگی حالانکہ وہ بداہتہً باطل ہے۔ دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ جب وہ خارج میں ان جزئیات کا جزء ہوگی تو اس کا وجود کل پر مقدم ہوگا کیونکہ اجزاء خارجیہ کے وجود کا کل پر مقدم ہونا ضروری ہے اور جب اس کا وجود مقدم ہوا تو وجود کل کا مغایر ہوگا پس کلی کا حمل کسی جزئی پر صحیح نہ ہوگا اور تیسری صورت تو بین الاستحالہ ہے۔

قولہ[۲] لان ہذا الحیوان: جمہور حکماء جو کلی طبعی کو خارج میں موجود مانتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ حیوان، ہذا الحیوان موجود کا جزء ہے اور موجود کا جزء موجود ہوتا ہے۔ پس الحیوان جو کلی طبعی ہے وہ بھی موجود ہوگا بالفاظ دگر یوں کہا جائے کہ کلی طبعی وجود خارجی کا جزء ہے جیسے جسم اور انسان وغیرہ اشخاص کا جزء ہے اور اشخاص خارج میں موجود ہیں اور خارج کا جزء خارجی ہوتا ہے ورنہ کل یعنی اشخاص کا خارج میں منتفی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ انعدام جزء مستلزم ہے انعدام کل کو لہٰذا کلی طبعی جب وجود خارجی کا جزء ہے تو وہ خارج میں موجود ہوگی۔ لیکن دلیل اس امر کے اثبات پر موقوف ہے کہ ماہیت کلیہ موجودات خارجیہ کا جزء ہے جب کہ اس کا موجودات خارجیہ کا جزء ہونا امر یقینی نہیں کیونکہ جائز ہے کلی طبعی، جزئی سے منتزع ہو۔ اور جزئی چونکہ ذہن میں پائی جاتی ہے اس لئے کلی طبعی بھی ذہن میں پائی جائے گی۔

قولہ[۳] واما الکلیان الأخران: کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے میں جمہور حکماء کا اتفاق ہے لیکن کلی منطقی و کلی عقلی کے موجود فی الخارج ہونے میں اختلاف ہے۔ کلی منطقی و کلی عقلی کو وہ ذہن میں موجود مانتے ہیں کلی منطقی کو اس لئے کہ اس کا ظرف عروض صرف ذہن ہوتا ہے خارج نہیں۔ کیونکہ شئی پہلے ذہن میں حاصل ہوتی ہے پھر اس کو مفہوم کلی (جس کا نام

منطقی ہے) عارض ہوتا ہے چنانچہ انسان پہلے ذہن میں حاصل ہوتا ہے پھر اس کو کلیت عارض ہوتی ہے لہذا کلیت شئی اول کے بعد عارض ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو معقول ثانی بھی کہا جاتا ہے اور کلی عقلی کو خارج میں اس لئے موجود نہیں مانتے کہ وہ عارض و معروض کے مجموعہ کو کہا جاتا ہے اور عارض مفہوم کلی ہوتا ہے اور مفہوم کلی کو کلی منطقی کہا جاتا ہے جیسا کہ گذرا اور کلی منطقی خارج میں نہیں بلکہ ذہن میں پائی جاتی ہے تو جب کلی عقلی کا ایک جزء خارج میں موجود نہیں اور چونکہ جزء کا انتفاء کل کے انتفاء کو مستلزم ہوتا ہے اس لئے کلی عقلی بھی خارج میں موجود نہ ہوگی ۔

قولہ[۴] والنظر فی ذلک: ۔ یعنی کلی منطقی اور کلی عقلی کے بارے یہ بحث کرنا کہ وہ دونوں خارج میں موجود ہیں یا نہیں حکمتِ الٰہیہ کے مسائل سے ہے (کہ اس میں موجود من حیث ہو موجود کے احوال سے بحث ہوتی ہے) وہ فن منطق سے خارج ہے ۔

قولہ[۵] ھذا مشترک: ۔ یہ سوال ہے گذشتہ عبارت والنظر فی ذلک الخ پر کہ وہ دلیل کلی طبعی میں بھی جاری ہوگی لہذا کلی طبعی کے وجود و عدم فی الخارج سے منطق میں بحث کرنا اور کلی منطقی و عقلی کو حکمت الٰہیہ کے حوالہ کرنا تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہے ۔ جواب اس کا یہ دیا جا سکتا ہے کہ کلی طبعی سے منطق میں دو وجہ سے بحث کی جاتی ہے ایک یہ کہ کلی طبعی کے وجود کی بحث میں طول نہیں بلکہ اس کے لئے ادنیٰ اشارہ کافی ہے پس اختصار باعث ترجیح ہوا ۔ دوسری وجہ یہ کہ قواعد کی وضاحت کے لئے جو مثالیں بیان کی جاتی ہیں ان میں کلی طبعی کا وجود زیادہ نفع بخش ہے چنانچہ منطق کا قاعدہ ہے کہ کلی کبھی اپنی جزئیات کی ماہیت میں داخل ہوتی ہے اور اس کی مثال حیوان بیان کی جاتی ہے ۔ تو اگر کلی طبعی کے وجود کا علم نہ ہو تو چونکہ جزئیات موجود نہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ موجود کا جزء بھی موجود ہوتا ہے اور غیر موجود ، موجود کا جزء نہیں تو حیوان کا جزئیات موجودہ کی ماہیت کا جزء ہونا معلوم نہ ہوگا ۔

قالَ[۱] الثالثُ اَلکلیانِ متساویانِ[۲] اِنْ صدقَ کلٌّ واحدٍ منهما علیٰ کلِّ ما یَصدُقُ علیه الآخرُ

کالانسانِ والناطقِ وبینهما[۳] عمومٌ وخصوصٌ مُطلقاً اِنْ صدقَ اَحدُهما علیٰ کلِّ ما یصدُقُ علیه الآخرُ من غیرِ عکسٍ کالحیوانِ والانسانِ وبینهما عمومٌ[۴] وخصوصٌ من وجهٍ اِنْ صدقَ کلٌّ منهما علیٰ بعضِ ما صدقَ علیه الآخرُ فقط کالحیوانِ والابیضِ ومتباینانِ[۵] اِنْ لم یصدقْ شیئٌ منهما علیٰ شیئٍ مما یصدقُ علیهِ الآخرُ کالانسانِ والفرسِ

ترجمہ: ــــ مصنف نے کہا کہ بحث سوم یہ ہے کہ دو کلیاں متساوی ہوں گی اگر ان میں سے ہر ایک پر صادق ہو جیسے انسان و ناطق اور ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہوگا اگر ان میں سے ایک دوسرے کے ہر ایک پر صادق ہو عکس کے بغیر جیسے حیوان و انسان اور عموم و خصوص من وجہ ہوگا اگر ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بعض پر صادق ہو جیسے حیوان و ابیض اور متباینان ہونگی اگر ان دونوں میں سے کوئی دوسری کے کسی پر صادق نہ ہو جیسے انسان و فرس ۔

تشریح: ــــ قولہ[۱] الثالث: ۔ آگے چونکہ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان اور نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان نسبتوں اور نوع اضافی کے مرتبوں کو بیان کیا جائے گا اس لئے نسبت کے معنی اور اس کی قسموں کو بیان کیا جاتا ہے کہ نسبت دو چیزوں کے درمیان ربط و تعلق کو کہا جاتا ہے ۔ اس کی چار قسمیں ہیں (۱) تساوی (۲) تباین (۳) عموم و خصوص مطلق (۴) عموم و خصوص من وجہ اور وہ نسبت و تعلق چونکہ کبھی بحسب صدق ہوتا ہے اور کبھی بحسب تحقق (اول صرف مفردات میں ہوتا ہے کیونکہ ان کے اندر تحقق متصور نہیں ہوتا ہے ۔ اور دوم صرف قضایا میں ہوتا ہے کیونکہ ان کے اندر صدق متصور نہیں ہوتا ہے کما فی شرح السلم لملا مبین وفی شرح مرقاۃ للعلامۃ عبد الحق الخیر آبادی) اس لئے نسبت کی کل آٹھ قسمیں ہو جائیں گی چار بحسب صدق اور چار بحسب تحقق اور وہ یہ ہیں (۱) تساوی فی الصدق (۲) تباین فی الصدق (۳) عموم و خصوص مطلق فی الصدق (۴) عموم و خصوص من وجہ فی الصدق (۵) تساوی فی التحقق (۶) تباین فی التحقق (۷) عموم و خصوص مطلق فی التحقق (۸) عموم و خصوص من وجہ فی التحقق ۔ تفصیلات آگے درج ہیں ۔

قولہ[۲] متساویان: ۔ متساویان یعنی تساوی والی ۔ تساوی کی جیسا کہ گذرا دو قسمیں ہیں تساوی فی الصدق ۔ تساوی فی التحقق تساوی فی الصدق ان دو کلیوں کے درمیان نسبت کو کہا جاتا

ہے کہ جن میں سے ہر ایک دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے جیسے انسان و ناطق کے درمیان تساوی فی الصدق ہے اور تساوی فی التحقق ان دو کلیوں کے درمیان کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ جن میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد کے ساتھ متحقق یعنی پائی جائے جیسے طلوع شمس و وجود نہار کے درمیان تساوی فی التحقق ہے۔

واضح ہو کہ متساویان ان دو کلیوں کو کہا جاتا ہے اور تساوی ان دو کلیوں کے درمیان نسبت کو یعنی متساویان نسبت والے اور تساوی نسبت کو کہا جاتا ہے یہی حال متباینان و تباین کے ہے۔

سوال متساویان و متباینان یہاں نسبت والے کو بیان کیا گیا ہے جب کہ تساوی و تباین نسبت کو بیان کرنا چاہیئے کہ یہ مقام نسبت کے بیان کا ہے جس طرح عموم و خصوص مطلق و عموم خصوص من وجہ نسبت کو بیان کیا گیا ہے۔ جواب الکلیان سے چونکہ صراحۃً نسبت والے کو بیان کیا گیا ہے اس لئے اس کے لئے متساویان و متباینان نسبت والے کو بیان کیا گیا ہے اگرچہ ان سے نسبت یعنی تساوی و تباین مراد ہیں۔ لیکن الکلیان سے نسبت والے کو اس لئے بیان کیا گیا کہ ماقبل میں کلیوں کا ذکر ہے نسبت کا نہیں اس لئے صراحۃً کلیوں کو بیان کیا گیا اگرچہ اس سے مقصود نسبت ہے۔

بیانہ[۳] عموم و خصوص مطلقاً:۔ عموم و خصوص مطلق فی الصدق ان دو کلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ایک کلی دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق آئے لیکن دوسری کلی اس کلی کے ہر فرد پر صادق نہ آئے بلکہ صرف بعض فرد پر صادق آئے جیسے حیوان و انسان میں نسبت عموم و خصوص مطلق ہے اس لئے کہ حیوان، انسان کے ہر فرد پر صادق آتا ہے لیکن انسان حیوان کے ہر فرد پر نہیں بلکہ اس کے بعض فرد پر صادق آتا ہے اور ان دو کلیوں میں جو کلی دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق آتی ہے اس کو عام مطلق اور دوسری کو خاص مطلق کہا جاتا ہے جیسے حیوان و انسان میں حیوان عام مطلق ہے اور انسان خاص مطلق۔ اور عموم و خصوص مطلق فی التحقق ان دو کلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ ایک کلی دوسری کلی کے ہر فرد کے ساتھ پائی جائے لیکن دوسری کلی اس کلی کے ہر فرد کے ساتھ نہ پائی جائے بلکہ صرف بعض فرد کے ساتھ پائی جائے جیسے مطابقت و تضمن کے درمیان عموم و خصوص مطلق فی التحقق ہے۔

بیانہ[۴] عموم و خصوص من وجہ:۔ عموم و خصوص من وجہ فی الصدق ان دو کلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے صرف بعض فرد پر صادق آئے جیسے عالم و حافظ میں اور عموم و خصوص من وجہ فی التحقق ان دو کلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے صرف بعض ہی فرد کے ساتھ پائی جائے جیسے تضمن و التزام کے درمیان عموم و خصوص من وجہ فی التحقق ہے۔

بیانہ[۵] متباینان:۔ متباینان یعنی تباین والی۔ تباین کی جیسا کہ گذرا دو قسمیں ہیں تباین فی الصدق۔ تباین فی التحقق۔ تباین فی الصدق ان دو کلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ کوئی کلی کسی کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے جیسے انسان و فرس میں تباین فی الصدق ہے اور تباین فی التحقق ان دو کلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ کوئی کلی کسی کلی کے کسی فرد کے ساتھ نہ پائی جائے جیسے طلوع شمس اور وجود لیل کے درمیان تباین فی التحقق ہے۔

اَقولُ النِّسَبُ[۱] بَیْنَ الکلیین مُنْحَصِرَۃٌ فی اَرْبَعَۃٍ اَلتَّساوی والعمومُ والخصوصُ المطلقُ وَالخصوصُ من وَجْہٍ وَالتَّبایُنُ وَذٰلِکَ[۲] لِاَنَّ الکُلّیَّ اذا نُسِبَ الیٰ کُلّیٍّ اٰخَرَ فامّا اَنْ یصدقا علٰی شیئٍ واحدٍ اولَمْ یصدقا فانْ لَمْ یصدقا علٰی شیئٍ اصلاً فھُما متبایِنانِ کالانسانِ والفرسِ فانّہٗ لا یصدقُ الانسانُ علٰی شیئٍ من اَفْرادِ الفرسِ وَبالعکسِ وَاِنْ صدقا علٰی شیئٍ فلا یخلو امّا اَنْ یصدقَ کلٌّ منھما علٰی کُلِّ ما یصدقُ علیہِ الاٰخَرُ اَوْلا یصدقُ فان صدقا فھُما[۳] متساوِیانِ کالانسانِ والناطقِ فانّ کُلَّ ما یصدقُ علیہِ الانسانُ یصدقُ علیہِ الناطقُ وبالعکسِ وَاِنْ لَمْ یصدقْ فامّا ان یصدقَ احدُھما علٰی کُلِّ ما صدقَ علیہِ الاٰخَرُ من غیرِ عکسٍ اَوْلا یصدقُ فَاِنْ صدقَ کانَ بینَھُما عُموْمٌ[۴] وَخصوصٌ مطلقاً والصادقُ علٰی کُلِّ ما صدقَ علیہِ الاٰخَرُ اَعَمُّ مطلقاً والاٰخَرُ اَخَصُّ مطلقاً کالانسانِ والحیوانِ فَاِنَّ کُلَّ انسانٍ حیوانٌ ولیسَ کُلُّ حیوانٍ انساناً وَاِنْ لَمْ یصدقْ کانَ بینَھُما عُموْمٌ[۵] وخصوصٌ مِنْ وَجْہٍ کُلٌّ واحدٍ منھما اَعَمُّ من الاٰخَرِ مِنْ وَجْہٍ اَخَصُّ مِنْ وَجْہٍ

ترجمہ :۔ ـــــ میں کہتا ہوں کہ دو کلیوں میں نسبتیں چار میں منحصر ہیں یعنی تساوی وعموم وخصوص مطلق وعموم وخصوص من وجہ اور تباین ہیں اس لئے کہ ایک کلی کو جب دوسری کلی کی طرف منسوب کیا جائے تو وہ دونوں یا تو شئی واحد پر صادق ہوں گی یا صادق نہ ہوں گی پس اگر وہ دونوں شئی واحد پر بالکل صادق نہ ہوں تو وہ دونوں متباین ہیں جیسے انسان وفرس کہ انسان، فرس کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے ۔ اور فرس، انسان کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے اور اگر وہ دونوں کلیاں کسی شئی پر صادق ہوں تو دو حال سے خالی نہیں آیا وہ ان میں سے ہر ایک دوسری کے ہر ایک پر صادق ہے یا نہیں اگر دونوں صادق ہیں تو وہ دونوں متساویان ہیں جیسے انسان وناطق کہ جس پر انسان صادق آتا ہے اس پر ناطق بھی صادق آتا ہے اسی طرح اس کا عکس ہے اور اگر صادق نہ ہو تو وہ آیا ان میں سے ایک اس پر صادق ہے جس پر دوسری صادق ہے ۔ بغیر عکس کے یا صادق نہیں تو اگر صادق ہے تو ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق ہوگا اور جو ہر کوئی اس پر صادق ہو جس پر دوسری صادق ہے وہ اعم مطلق ہوگی اور دوسری اخص مطلق جیسے انسان وحیوان کہ ہر انسان حیوان ہے لیکن ہر حیوان، انسان نہیں اور اگر صادق نہ ہو تو ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہٍ ہوگا اور ان میں سے ہر ایک دوسری سے اعم من وجہٍ اور اخص من وجہ ہوگی ۔

تشریح :۔ ـــــ قولہ[۱] النسب بلین :۔ نِسَب جمع ہے نسبۃ کی اور جمع چونکہ حکم میں واحد مؤنث کے ہوتی ہے اس لئے اس کی خبر منحصرۃٌ واحد مؤنث بیان کی گئی اور فی اربعۃ التساوی الخ متعلق ہے منحصرہ کے ساتھ یعنی دو کلیوں کے درمیان نسبتیں چار قسموں میں منحصر ہیں ۔ تساوی وعموم وخصوص مطلق وعموم وخصوص مِن وجہ وتباین ۔

قولہ[۲] ذلک لان :۔ یہ دلیل ہے اس دعوی کی کہ نسبتیں چار ہی قسموں پر منحصر ہیں ـــ
خلاصہ دلیل کا یہ کہ دو کلیوں میں سے ایک کو اگر دوسری کلی کی طرف منسوب کیا جائے تو دو حال سے خالی نہیں ۔ آیا دونوں شئی واحد پر صادق ہیں یا نہیں اگر وہ دونوں بالکل ہی صادق نہیں تو ان دونوں کلیوں کو متباینان کہا جائے گا ۔ اور درمیان کی نسبت کو تباین ! جیسے انسان وگھوڑا میں کوئی بھی کسی پر صادق نہیں آتا ہے کہ انسان نہ گھوڑا کے کسی فرد پر صادق آتا ہے اور نہ گھوڑا انسان کے کسی فرد پر صادق

آتا ہے اور اگر وہ دونوں کسی شئی پر صادق ہوں تو دو حال سے خالی نہیں آیا کسی جانب سے بھی صدق کلی نہیں یا کسی جانب سے صدق کلی ہے اگر دونوں جانب سے صدق کلی ہے تو ان دو کلیوں کا نام متساویان ہے اور درمیان کی نسبت کا نام تساوی ہے ۔ جیسے انسان وناطق میں سے ہر ایک دوسرے کے فرد پر صادق آتا ہے اور اگر ایک جانب سے صدق کلی ہے تو ان دونوں کلیوں کا نام عام وخاص مطلق ہے اور درمیان کی نسبت کا نام عموم وخصوص مطلق ہے چنانچہ حیوان وانسان میں حیوان کا صدق انسان کے ہر فرد پر ہے لیکن انسان کا صدق حیوان کے ہر فرد پر نہیں بلکہ بعض پر ہے اور اگر کسی جانب سے بھی صدق کلی نہیں تو ان دونوں کلیوں کا نام عام وخاص من وجہٍ اور درمیان کی نسبت کا نام عموم وخصوص مِن وجہٍ ہے چنانچہ حیوان وابیض ہیں کہ بگولا پر حیوان بھی صادق آتا ہے اور ابیض بھی لیکن ہاتھی پر حیوان صادق آتا ہے ابیض نہیں اور ہاتھی کے دانت پر ابیض صادق آتا ہے حیوان نہیں ۔

قولہ[۳] فہما متساویان :۔ متساویان ماخوذ ہے سواء بمعنی برابری سے اور وہ دونوں کلیاں چونکہ صدق میں برابر ہیں کہ جن افراد پر ایک کلی صادق آتی ہے ان ہی افراد پر دوسری کلی بھی صادق آتی ہے اس لئے ان کو متساویان کہا جاتا ہے اور درمیان کی نسبت کو تساوی ۔ سوال نائم اور مستیقظ دونوں کلی متساوی ہیں لیکن ان کے جانبین میں صدق کلی نہیں ہوتا کیونکہ نائم اگر حالت نوم میں ہو تو مستیقظ نہیں ہو سکتا ۔ جواب متساویین میں ضروری ہے ہر ایک کلی کا صدق دوسری کلی کے تمام افراد پر ہو لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دونوں کلی ایک زمانہ میں صادق آئے لہذا نائم جس زمانہ میں صادق ہے اگر اس زمانہ میں مستیقظ صادق نہیں آتا لیکن دوسرے زمانہ میں جب بیدار ہو تو بلاشبہ اس پر مستیقظ صادق آتا ہے ۔

قولہ[۴] عموم وخصوص مطلقاً :۔ یعنی جن دو کلیوں کے درمیان صرف ایک جانب سے صدق کلی ہو یعنی ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے اور دوسری کلی پہلی کلی کے ہر فرد پر صادق نہ آئے بلکہ بعض افراد پر صادق آئے ایسی دو کلیوں کو اعم واخص مطلق کہا جاتا ہے ۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جب عموم وخصوص کا لفظ بلا قید بولا جائے تو ذہن کا تبادر اس سے مطلق عام یا مطلق خاص کی طرف

ہوتا ہے اس لئے اس نسبت کو عموم وخصوص مطلق کہا جاتا ہے پس جس کلی کی طرف سے صدق کلی ہو اس کو اعم کہا جاتا ہے اور اس کے مقابل کو اخص کہا جاتا ہے چنانچہ مثال مذکور میں حیوان اعم ہے اور انسان اخص اور اعم واخص کو کبھی عام وخاص بھی کہا جاتا ہے البتہ اعم واخص میں بہ لحاظ غیر عموم وخصوص متصور ہوتا ہے عام وخاص میں نہیں کہ پہلا دونوں اسم تفضیل ہیں جس میں بہ لحاظ غیر وصف کی زیادتی متصور ہوتی ہے۔

قولہ[۵] عموم وخصوص من وجہٍ: تقریر سابق سے اس کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے کیونکہ اس میں کسی جانب سے بھی صدق کلی نہیں ہوتی بلکہ دونوں جانب سے صرف صدق جزئی ہوتا ہے تو جو کلی دوسری کلی کے افراد پر جزئی طور پر صادق ہو تو صادق ہونے والی کلی اخص ہوگی جس پر صادق ہو وہ اعم ہوگی کہ وہ اس کلی کے افراد پر بھی صادق آتی ہے اور دوسری کلی کے افراد پر بھی اسی طرح اس کا برعکس! اسی وجہ سے ان دونوں کلیوں کو ایک اعتبار سے اخص اور دوسرے اعتبار سے اعم ہونے کی وجہ سے اعم واخص من وجہ کہا جاتا ہے اور درمیان کی نسبت کو عموم وخصوص من وجہٍ کہا جاتا ہے۔

فانہما[۱] لما صدقا علی شیءٍ ولم یصدق احدہما علی کل ما صدق علیہ الآخر کان ہناک ثلاث صورٍ احدہا ما یجتمعان فیہا علی الصدق والثانیۃ ما یصدق فیہا ہذا دون ذاک والثالثۃ ما یصدق فیہا ذاک دون ہذا کالحیوان والابیض فانہما یصدقان معاً علی الحیوان الابیض ویصدق الحیوان بدون الابیض علی الحیوان الاسود وبالعکس فی الجماد الابیض فیکون کل واحدٍ منہما شاملاً للاٰخر وغیرہ فالحیوان شاملٌ للابیض وغیر الابیض والابیض شاملٌ للحیوان وغیر الحیوان فباعتبار ان کل واحدٍ منہما شاملٌ للاٰخر یکون اعم منہ وباعتبار انہ مشمولٌ لہ یکون اخص منہ

ترجمہ: ——— کیونکہ جب وہ دونوں کلیاں ایک شئی پر صادق ہوں اور ان میں سے کوئی ایک

دوسری کے ہر ایک پر صادق نہ آئے تو یہاں تین صورتیں ہونگی ایک وہ جس میں دونوں صدق پر جمع ہوں دوم وہ جس میں یہ صادق ہو نہ کہ وہ سوم وہ جس میں صادق ہو وہ نہ کہ یہ جیسے حیوان وابیض کہ وہ دونوں ایک ساتھ حیوان ابیض پر صادق ہیں اور حیوان صادق ہے ابیض کے بغیر حیوان اسود پر اور اس کا عکس ہے جماد ابیض میں۔ پس ان میں سے ہر ایک دوسری کو اور اس کے غیر کو شامل ہوگی چنانچہ حیوان شامل ہے ابیض وغیر ابیض کو اور ابیض شامل ہے حیوان وغیر حیوان کو تو اس اعتبار سے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کو شامل ہے اعم ہوگی اور اس اعتبار سے کہ وہ دوسرے کے لئے مشمول ہے اخص ہوگی

تشریح: ——— قولہ[۱] فانہما لما صدقا: یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ اگر دونوں جانب سے کلی طور پر صادق نہ ہو یعنی ہر ایک کلی دوسری کلی کے صرف بعض فرد پر صادق آئے تو ان کے درمیان کی نسبت کو عموم وخصوص من وجہ کہا جاتا ہے خلاصہ دلیل کا یہ ہے کہ جب دونوں کلی ایک شئی پر صادق ہو! اور ان میں سے کوئی ایک دوسری کے ہر ایک پر صادق نہ ہو تو اس سے عقلاً تین احتمالات پیدا ہوتے ہیں ایک وہ جس میں دونوں صدق میں جمع ہوں دوم وہ ہے جس میں یہ صادق ہو نہ کہ وہ یعنی جس فرد پر یہ کلی صادق ہو اس پر وہ کلی صادق نہ ہو سوم یہ کہ جس میں وہ صادق ہو نہ کہ یہ یعنی جس میں وہ کلی صادق ہو لیکن یہ صادق نہ ہو چنانچہ حیوان وابیض ہیں کہ بگولا پر دونوں صادق ہیں اور ہاتھی پر صرف حیوان صادق ہے ابیض نہیں اور ہاتھی دانت پر ابیض صادق ہے لیکن حیوان نہیں لہذا حیوان وابیض میں سے ہر ایک دوسرے کے اعتبار سے اعم واخص ہوا۔

نسبۃ[۱] التباین الی سالبتین کلیتین من الطرفین کقولنا لا شیء مما ہو انسانٌ فہو فرسٌ ولا شیء مما ہو فرسٌ فہو انسانٌ والتساوی[۲] الی موجبتین کلیتین کقولنا کل ما ہو انسانٌ فہو ناطقٌ وکل ما ہو ناطقٌ فہو انسانٌ والعموم[۳] المطلق الی موجبۃٍ کلیۃٍ من احد الطرفین وسالبۃٍ جزئیۃٍ من الطرف الاٰخر کقولنا کل ما ہو انسانٌ فہو حیوانٌ ولیس بعض ما ہو حیوانٌ فہو انسانٌ والعموم[۴] من وجہٍ الی سالبتین جزئیتین وموجبۃٍ جزئیۃٍ کقولنا بعض ما ہو حیوانٌ ہو ابیضُ ولیس بعض ما ہو حیوانٌ ہو ابیضُ ولیس بعض ما ہو ابیضُ ہو حیوانٌ

ترجمہ: ـــــ پس تباین کا مرجع طرفین سے دو سالبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے ہمارا قول لاشئی مما ہو انسانٌ فہو فرسٌ اور لاشئی مما ہو فرسٌ فہو انسانٌ اور تساوی کا مرجع دو موجبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے کلُ ما ہو انسانٌ فہو ناطقٌ اور کلُ ما ہو ناطقٌ فہو انسانٌ اور عموم مطلق کا مرجع ایک جانب سے موجبہ کلیہ کیطرف ہے اور دوسری جانب سے سالبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے کل ما ہو انسانٌ فہو حیوانٌ اور لیسَ بعض ما ہو حیوانٌ فہو انسانٌ اور عموم من وجہ کا مرجع دو سالبہ جزئیہ اور ایک موجبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے بعض ما ہو حیوان ہو ابیض اور لیسَ بعض مَا ہو حیوان ہو ابیض اور لیسَ بعض ما ہو ابیض ہو حیوانٌ

تشریح: ـــــ قولہ[۱] فمرجع التباین: ـ مرجع مصدر میمی بمعنی رجوع کرنا ہے نہ کہ اسم مکان بمعنی ما یرجع الیہ اس لئے کہ وہ متعدی بالیٰ ہے اور متعدی بالیٰ اسم مکان نہیں ہوتا کیونکہ اسم مکان بمنزلہ اسم جامد ہوتا ہے اور اسم جامد کسی شئی کے ذریعہ متعدی نہیں ہوتا۔

خلاصہ یہ کہ متن میں چونکہ نسبت کی چاروں قسموں کی تعریفات گذر چکیں اس لئے اب انکی علامتوں کو بیان کیا جاتا ہے کہ تباین کی علامت کمیت وکیفیت کے اعتبار سے دو سالبہ کلیہ کی طرف رجوع کرنا ہے۔ یعنی جس سے دو قضیہ سالبہ کلیہ پیدا ہوں وہ تباین ہے چنانچہ انسان وفرس سے ایک قضیہ سالبہ کلیہ لاشئ من الانسانِ بفرسٍ اور دوسرا قضیہ سالبہ کلیہ لاشئ من الفرسِ بالانسانِ منعقد ہوتا ہے کیونکہ فرس کا انسان کے کسی فرد پر صادق نہ آنا ایک قضیہ سالبہ کلیہ ہوتا ہے اور انسان کا فرس کے کسی فرد پر صادق نہ آنا دوسرا قضیہ سالبہ کلیہ ہوتا ہے اور جہت کے اعتبار سے اس کی علامت دو دائمہ مطلقہ کا منعقد ہونا ہے اس لئے کہ تباین ہمیشہ عدم صدق کو مقتضی ہوتا ہے۔

قولہ[۲] والتساوی: ـ اس کا عطف تباین پر ہے اصل عبارت یہ ہے مرجع التساوی الی موجبتین کلیتین یعنی تساوی کی علامت کمیت وکیفیت کے اعتبار سے دو موجبہ کلیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس سے دو قضیہ موجبہ کلیہ پیدا ہوں وہ تساوی ہے چنانچہ انسان وناطق سے ایک قضیہ موجبہ کلیہ کلُ انسانٍ ناطقٌ اور دوسرا قضیہ موجبہ کلیہ کلُ ناطقٍ انسانٌ منعقد ہوتا ہے یعنی تساوی دو کلیوں کا اس طرح ہونا ہے کہ ہر ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے اور یہ علامت کمیت وکیفیت کے اعتبار سے ہے لیکن جہت کے اعتبار سے دو مطلقہ عامہ کی طرف رجوع کرنا ہے اور اس علامت کو شارح

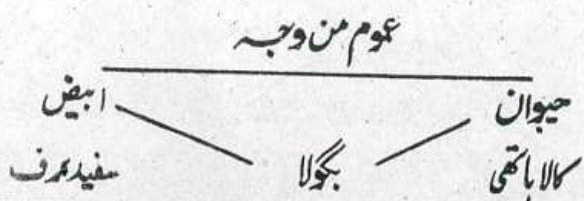
نے اس لئے بیان نہیں کیا کہ اس کا بیان جہت کے بیان پر موقوف ہے اور جہت کا بیان ابھی تک نہیں گذرا ہے۔

قولہ[۳] والعموم مطلق: ـ اس کا عطف بھی تساوی پر ہے اصل عبارت یہ ہے مرجع العموم المطلق الی موجبۃٍ کلیۃٍ من احد الطرفین وسالبۃٍ جزئیۃٍ من الطرف الآخر یعنی عموم وخصوص مطلق کی علامت کمیت وکیفیت کے اعتبار سے ایک قضیہ موجبہ کلیہ کی طرف رجوع کرنا ہے۔ اور دوسرا قضیہ سالبہ جزئیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس کا ایک ایسا قضیہ موجبہ کلیہ منعقد ہو کہ جس کا موضوع خاص اور محمول عام ہو اور دوسرا ایسا قضیہ سالبہ جزئیہ منعقد ہو کہ جس کا موضوع عام اور محمول خاص ہو چنانچہ انسان وحیوان سے ایک قضیہ موجبہ کلیہ کلُ انسانٍ حیوانٌ اور دوسرا قضیہ بعضُ الحیوانِ لیس بانسانٍ منعقد ہوتا ہے کیونکہ حیوان کا انسان کے ہر فرد پر صادق آنا ایک قضیہ موجبہ کلیہ ہوتا ہے اور انسان کا حیوان کے بعض فرد پر صادق نہ آنا اور بعض فرد پر صادق آنا دوسرا قضیہ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے

قولہ[۴] والعموم من وجہ: ـ اس کا عطف بھی تساوی پر ہے اصل عبارت یہ ہے مرجع العموم والخصوص من وجہ یعنی عموم وخصوص من وجہ کی علامت کمیت وکیفیت کے اعتبار سے ایک قضیہ موجبہ جزئیہ اور دوسرا قضیہ سالبہ جزئیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس سے ایک قضیہ موجبہ جزئیہ اور دو قضیہ سالبہ جزئیہ منعقد ہوں چنانچہ حیوان وابیض سے ایک قضیہ موجبہ جزئیہ بعض الحیوان ابیض (بگولا) اور دو قضیہ سالبہ جزئیہ بعض الحیوانِ لیس بابیضٍ (ہاتھی) اور بعض الابیض لیسَ بحیوان (سفید برف) منعقد ہوتے ہیں کیونکہ ابیض کا حیوان کے بعض فرد پر صادق آنا ایک قضیہ موجبہ جزئیہ ہوتا ہے اور ابیض کا حیوان کے بعض فرد پر صادق نہ آنا دوسرا قضیہ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے اور حیوان کا ابیض کے بعض فرد پر صادق نہ آنا تیسرا قضیہ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے جیسا کہ نقشہ ذیل میں ہے۔ جہت کے اعتبار سے اس کی علامت ایک قضیہ مطلقہ عامہ اور دو قضیہ دائمہ مطلقہ منعقد ہوتے ہیں۔

عموم من وجہ

حیوان ـــ ابیض

کالا ہاتھی ـــ بگولا ـــ سفید برف

وَاِنَّمَا اعْتُبِرَتِ النِّسَبُ بَيْنَ الْكُلِّيَيْنِ دُوْنَ الْمَفْهُوْمَيْنِ لِاَنَّ الْمَفْهُوْمَيْنِ اِمَّا كُلِّيَانِ اَوْ جُزْئِيَانِ اَوْ كُلِّيٌّ وَجُزْئِيٌّ وَالنِّسَبُ الْاَرْبَعُ لَا يَتَحَقَّقُ فِي الْقِسْمَيْنِ الْاَخِيْرَيْنِ اَمَّا الْجُزْئِيَانِ فَلِاَنَّهُمَا لَا يَكُوْنَانِ اِلَّا مُتَبَايِنَيْنِ وَاَمَّا الْجُزْئِيُّ وَالْكُلِّيُّ فَلِاَنَّ الْجُزْئِيَّ اِنْ كَانَ جُزْئِيًّا لِذٰلِكَ الْكُلِّيِّ يَكُوْنُ اَخَصَّ مِنْهُ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ جُزْئِيًّا لَهٗ يَكُوْنُ مُبَايِنًا لَهٗ

ترجمہ: ۔ ـــــ اور نسبتوں کا اعتبار دو کلیوں میں کیا گیا نہ کہ دو مفہوموں میں کیونکہ دونوں مفہوم یا دونوں کلی ہوں گے یا جزئی یا ایک کلی ہوگا اور ایک جزئی اور چاروں نسبتیں اخیر دونوں قسموں میں متحقق نہ ہوں گی لیکن دو جزئی میں اسلئے کہ وہ دونوں صرف متباین ہوتی ہیں ۔ اور لیکن جزئی و کلی میں اس لئے کہ وہ جزئی اگر اس کلی کے لئے جزئی ہو تو وہ اس سے اخص مطلق ہوگی اور اگر اس کے لئے جزئی نہ ہو تو اس کیلئے مباین ہوگی ۔

تشریح: ـــــ قولہ وَاِنَّمَا اعْتُبِرَتْ : ۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ان چاروں نسبتوں کا اعتبار صرف دو کلیوں میں کیا گیا دو مطلق مفہوموں میں کیوں نہیں ؟ جواب کا حاصل یہ کہ دو مفہوم یا تو دونوں کلی ہوں گے یا دونوں جزئی یا ایک کلی اور ایک جزئی ۔ ان میں سے صرف پہلی صورت میں چاروں نسبتوں کا اعتبار ہو سکتا ہے ۔ اخیر دونوں صورتوں میں نہیں لیکن دوسری صورت یعنی دونوں کے جزئی ہونے میں اس لئے نہیں کہ دونوں ایک دوسرے کے متباین ہوں گے یا متحد اگر دونوں متباین ہیں تو دونوں کے درمیان صرف تباین کی نسبت ہوگی اور اگر متحد ہیں تو تین حال سے خالی نہیں آیا متحد باعتبار ذات و معنیٰ ہیں ۔ جیسے زید و زید میں یا متحد باعتبار معنیٰ جیسے انسان و بشر میں یا متحد باعتبار مصداق جیسے انسان و ناطق میں تو اگر متحد باعتبار مصداق ہیں تو دونوں کے درمیان صرف تساوی کی نسبت ہوگی اور اگر متحد باعتبار معنی ہیں تو اس وقت حقیقۃً دو نہیں بلکہ ایک ہوگا اسی طرح اگر متحد باعتبار ذات و معنی ہیں تو صرف ایک ہوگا اس لئے کہ نسبت کے لئے تعدد ضروری ہے اور تعدد کیلئے مغایرت ضروری ہوتی ہے اور اتحاد میں مغایرت نہیں اور اخیر صورت یعنی ایک جزئی اور ایک کلی کے درمیان اس لئے کہ جزئی آیا اس

کلی کا فرد ہے یا نہیں اگر فرد نہیں تو دونوں کے درمیان صرف تباین کی نسبت ہوگی اور اگر فرد ہے تو کلی عام ہوگی اور جزئی خاص لہٰذا دونوں کے درمیان صرف عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی باقی دوسری نسبتیں نہ ہونگی اس لئے تقسیم میں صرف کلیوں کا اعتبار کیا گیا مطلق مفہوموں کا نہیں ۔

قَالَ وَنَقِيْضَا الْمُتَسَاوِيَيْنِ مُتَسَاوِيَانِ وَاِلَّا لَصَدَقَ اَحَدُهُمَا عَلٰى بَعْضِ مَا كَذَبَ عَلَيْهِ الْاٰخَرُ فَيَصْدُقُ اَحَدُ الْمُتَسَاوِيَيْنِ عَلٰى مَا كَذَبَ عَلَيْهِ الْاٰخَرُ وَهُوَ مُحَالٌ وَنَقِيْضُ الْاَعَمِّ مِنْ شَيْءٍ مُطْلَقًا اَخَصُّ مِنْ نَقِيْضِ الْاَخَصِّ مُطْلَقًا لِصِدْقِ نَقِيْضِ الْاَخَصِّ عَلٰى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَعَمِّ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّهٗ لَوْلَا ذٰلِكَ لَصَدَقَ عَيْنُ الْاَخَصِّ عَلٰى بَعْضِ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَخَصِّ وَذٰلِكَ مُسْتَلْزِمٌ لِصِدْقِ الْاَخَصِّ بِدُوْنِ الْاَعَمِّ وَاَنَّهٗ مُحَالٌ وَاَمَّا الثَّانِيْ فَلِاَنَّهٗ لَوْلَا ذٰلِكَ لَصَدَقَ نَقِيْضُ الْاَعَمِّ عَلٰى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَخَصِّ وَذٰلِكَ مُسْتَلْزِمٌ لِصِدْقِ الْاَخَصِّ عَلٰى كُلِّ الْاَعَمِّ وَهُوَ مُحَالٌ وَالْاَعَمُّ مِنْ شَيْءٍ مِنْ وَجْهٍ لَيْسَ بَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَا عُمُوْمٌ اَصْلًا لِتَحَقُّقِ مِثْلِ هٰذَا الْعُمُوْمِ وَبَيْنَ عَيْنِ الْاَعَمِّ مُطْلَقًا وَنَقِيْضِ الْاَخَصِّ مَعَ التَّبَايُنِ الْكُلِّيِّ بَيْنَ نَقِيْضِ الْاَعَمِّ مُطْلَقًا وَعَيْنِ الْاَخَصِّ وَنَقِيْضَا الْمُتَبَايِنَيْنِ مُتَبَايِنَانِ تَبَايُنًا جُزْئِيًّا لِاَنَّهُمَا اِنْ لَمْ يَصْدُقَا مَعًا اَصْلًا عَلَى الشَّيْءِ كَاللَّاوُجُوْدِ وَاللَّاعَدَمِ كَانَ بَيْنَهُمَا تَبَايُنٌ كُلِّيٌّ وَاِنْ صَدَقَا مَعًا كَاللَّاِنْسَانِ وَاللَّافَرَسِ كَانَ بَيْنَهُمَا تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ ضَرُوْرَةَ صِدْقِ اَحَدِ الْمُتَبَايِنَيْنِ مَعَ نَقِيْضِ الْاٰخَرِ فَقَطْ فَالتَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ لَازِمٌ جَزْمًا

ترجمہ: ـــــ مصنف نے فرمایا کہ متساویین کی نقیض متساوین ہیں ورنہ صادق آئے گا ان میں سے ایک بعض ان افراد پر جن پر دوسرا کاذب ہے پس صادق آئے گا متساوین میں سے ایک اس پر جس پر دوسرا کاذب ہے اور وہ محال ہے اور اعم مطلق کی نقیض اخص مطلق ہے نقیض اخص سے بوجہ صادق آنے نقیض اخص کے ہر اس فرد پر جس پر اعم کی نقیض صادق آئے اس کے عکس

کے بغیر لیکن اول تو اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو صادق آئے گا اخص کا عین ان بعض افراد پر جن پر اعم کی نقیض صادق ہے اور یہ اعم کے بغیر اخص کے صدق کو مستلزم ہے اور وہ محال ہے لیکن دوم تو اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو اعم کی نقیض تمام ان افراد پر صادق آئے گی جن پر اخص کی نقیض صادق ہے اور یہ اعم کے بکل افراد پر جو محال ہے اور اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان عموم بالکل نہیں ہے بوجہ متحقق ہونے اس قسم کے عموم کے اعم مطلق کے عین اور اخص کی نقیض کے درمیان باوجودیکہ اعم مطلق اور عین اخص کی نقیض کے درمیان تباین کلی ہے اور متباینین کی نقیضیں متباینین ہوتی ہیں تباین جزئی اس لئے کہ اگر وہ دونوں ایک ساتھ ایک شئی پر صادق نہ آئیں جیسے لاوجود ولا عدم تو ان دونوں کے درمیان تباین کلی ہوگا اور اگر وہ دونوں ایک ساتھ صادق آئیں جیسے لاانسان ولافرس تو ان کے درمیان تباین جزئی ہوگا بوجہ ضروری ہونے احد المتباینین کے صدق کے صرف نقیض آخر کے ساتھ پس تباین جزئی یقیناً لازم ہے۔

تشریح : ـــــ بیا نه ونقیضا المتساویین :۔ یہ گویا جواب ہے اس سوال کا کہ یہ تو معلوم ہو گیا کہ دو عینوں کے درمیان نسبت کی چار قسمیں ہیں لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا کہ ان کی نقیضوں کے درمیان یہ نسبتیں ہیں یا نہیں۔ جواب اس کا اس عبارت سے یہ دیا گیا کہ وہ چاروں نسبتیں نقیضوں میں بھی ہیں کیونکہ تساوی کی نقیض بھی تساوی ہوتی ہے اور عموم وخصوص مطلق کی نقیض عموم وخصوص مطلق ہوتی ہے لیکن اعم کی نقیض اخص اور اخص کی نقیض اعم ہوگی۔ اور تباین وعموم وخصوص من وجہ دونوں کی نقیض تباین جزئی ہوتی ہے تفصیلات آگے درج ہیں۔

واضح ہو کہ دو عینوں سے مراد وہ دو کلی ہیں جن کے مفہوم ابتداً ملحوظ ہوں اور ان میں کسی کلی کی نقیض ہونے کا اعتبار نہ کیا گیا ہو خواہ دونوں مفہوم وجودی ہوں یا عدمی۔ وجودی جیسے انسان وفرس اور عدمی جیسے لاانسان ولافرس لہذا وجودی کی نقیض لاانسان ولافرس ہوگی اور عدمی کی نقیض انسان وفرس ہوگی کیونکہ نقیض سے مراد رفع شئی ہے نہ کہ وہ جو مناطقہ کی اصطلاح ہے کہ تناقض دو قضیوں کا ایجاب وسلب میں اس طرح مختلف ہونا ہے کہ ہر ایک کا صدق دوسرے

کے کذب کو اور ہر ایک کا کذب دوسرے کے صدق کو مقتضی ہو لہذا جن دو قضیوں میں تناقض ہو ان میں سے ہر ایک قضیہ کو دوسرے قضیہ کی نقیض کہلاتا ہے۔

بیانه تباینا جزئیاً :۔ تباین جزئی کہتے ہیں دو کلیوں میں سے ہر ایک کا دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آنے کو اور فی الجملہ سے مراد عام ہے کہ کلیۃً ہو یا جزئیۃً یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے چنانچہ مومن وکافر میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے اور جزئیۃً یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے بعض فرد پر صادق آئے اور بعض پر نہ آئے۔ چنانچہ انسان وابیض میں سے ہر ایک ہاتھی پر صادق نہیں آتا ہے اور گورے انسان پر صادق آتا ہے۔ لہذا دو کلیوں میں سے ہر ایک اگر دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے تو ان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوگی اور اگر ہر ایک کلی دوسری کلی کے بعض فرد پر صادق نہ آئے اور بعض پر آئے تو ان کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہوگی لہذا تباین جزئی کے دو فرد ہوئے ایک عموم من وجہ اور دوسرا تباین کلی۔

اَقولُ لمّا فرغ من بیانِ النسبِ الاَربعِ بَینَ العینَینِ شَرَعَ فی بیانِ النسَبِ بَینَ النقیضَینِ فنقیضا المتَساوِیینِ متَساوِیانِ اَی یَصدُقُ کلُّ واحدٍ من نقیضَیِ المتَساوِیَینِ علیٰ کلِّ مایَصدُقُ علیہِ نقیضُ الاٰخرِ والّا لکذبَ اَحدُ النقیضَینِ علیٰ ماصدقَ علیہِ نقیضُ الاٰخرِ لکن مایکذبُ علیہِ اَحدُ النقیضَینِ یَصدُقُ عَلیہِ عینُہٗ والّا لکذبَ النقیضانِ فیصدُقُ عینُ احدِ المتَساوِیینِ علیٰ بَعضِ مَایصدقُ عَلیہِ نقیضُ الاٰخرِ وہُوَ یستلزِمُ صِدقَ احدِ المتَساوِیَینِ بِدُونِ الاٰخرِ وَھٰذا خلفٌ مثلاً یجبُ اَن یصدقَ کلُّ لا انسانٍ لاناطقٌ وَکلُّ لاناطقٍ لا انسانٌ وَالّا لکانَ بعضُ اللاانسانِ لیسَ بلاناطقٍ فیکونُ بَعضُ اللاانسانِ ناطقاً وَبعضُ الناطقِ لاانساناً وَھُوَ محالٌ

ترجمہ: ـــــ میں کہتا ہوں کہ مصنف جب دو عینوں کے درمیان نسب اربعہ کے بیان سے

فارغ ہوچکے تو اب نقیضوں کے درمیان نسبتوں کے بیان کو شروع کرنے لگے کہ متساویین کی نقیض متساویین ہوتی ہیں یعنی متساویین میں سے ہر ایک کی نقیض ان تمام افراد پر صادق آتی ہے جن پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے ورنہ احد النقیضین بعض ان افراد پر صادق نہ ہوگی جن پر دوسرے کی نقیض صادق ہے لیکن جس پر احد النقیضین صادق نہ آئے تو اس پر اس کا عین صادق آئے گا ورنہ دونوں نقیضین کا ذب ہو جائیں گی پس احد المتساویین کا عین بعض ان افراد پر صادق آئیگا جن پر دوسرے کی نقیض صادق ہے اور یہ احد المتساویین کے صدق کو مستلزم ہے دوسری کے بغیر حالانکہ یہ مفروض کے خلاف ہے مثلاً کل لاانسان لاناطق اور کل لاناطق لاانسان کا صادق ہونا ضروری ہے ورنہ البتہ بعض الانسان لیس بلاناطق ہوگا تو بعض الانسان ناطقٌ ہوگا اور بعض ناطق لاانسان ہوگا اور وہ محال ہے۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] لما فرغ:۔ یعنی جب دو عینوں کے اندر نسبتوں کے بیان سے فارغ ہوچکے تو اب انکی نقیضوں کے درمیان نسبتوں کو بیان کیا جاتا ہے کہ متساویان کی نقیض بھی متساویان ہوتی ہے کیونکہ جس فرد پر بھی دو نقیضوں میں سے ایک صادق آئے اس پر دوسری نقیض ضرور صادق آئیگی اس لئے کہ اگر ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر صادق آئے تو دوسری نقیض کے عین کے ساتھ ضرور صادق آئے گی اور اگر عین کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا کیونکہ ارتفاعِ نقیضین کہتے ہیں ایسی دو شئی کے ایک ساتھ مرتفع ہونے کو جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں تو اگر پہلی نقیض دوسری نقیض کے ساتھ صادق نہ آئے تو دوسری نقیض کے عین کیساتھ (جو کہ اس کی نقیض ہے) لامحالہ صادق آئے گی اور اگر عین کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاعِ نقیضین لازم آئیگا جو محال ہے اور جب ایک نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے۔ تو لامحالہ دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئیگا اور اگر عین کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا کیونکہ اجتماع نقیضیں کہتے ہیں ایسی دو شئی کے ایک ساتھ جمع ہونے کو جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں لہذا اگر پہلی نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے تو لامحالہ دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئیگا اور اگر عین (جو کہ نقیض کی نقیض ہے) کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئیگا جو محال ہے اور جب دوسری نقیض

کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے تو لازم آئیگا کہ دونوں کے عین کے درمیان تساوی نہ ہو کیونکہ تساوی کے لئے جانبین سے تصادق ضروری ہے اور ایک کا دوسرے کے بغیر صادق آنے سے تصادق مفقود ہو جاتا ہے حالانکہ دونوں عین کے درمیان تساوی فرض کی جاچکی ہے لہذا خلاف مفروض لازم آیا

قولہ[۲] مثلاً یجب:۔ مذکورہ بالا دلیل کو اس عبارت سے مثال کے ذریعہ سمجھایا جاتا ہے کہ مثلاً انسان و ناطق کے درمیان تساوی کی نسبت ہے تو ان کی نقیض لاانسان ولاناطق کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی اور جس فرد پر لاانسان صادق آئے گا اس پر لاناطق بھی صادق آئے گا

لاانسان ...... گھوڑا ...... لاناطق

کیونکہ اگر لاانسان صادق آئے اور لاناطق صادق نہ آئے تو ناطق لامحالہ صادق آئے گا اور اگر ناطق بھی صادق نہ آئے تو ارتفاعِ نقیضیں لازم آئیگا کیونکہ لاناطق کی نقیض ناطق ہے لہذا اگر (لاناطق کی طرح) ناطق بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے اور جب ناطق، لاانسان کے ساتھ صادق آئے تو لامحالہ ناطق، انسان کے بغیر صادق آئے گا اور اگر انسان کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماعِ نقیضیں لازم آئیگا کیونکہ لاانسان کی نقیض انسان ہے تو اگر انسان بھی (لاانسان کی طرح) لاناطق کے ساتھ صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئیگا اور وہ محال ہے اور جب ناطق، انسان کے بغیر صادق آئے تو لازم آئیگا کہ دونوں کے درمیان تساوی نہ ہو کیونکہ تساوی کے لئے جانبین سے تصادق ضروری ہے اور جب تصادق نہیں تو تساوی بھی نہ ہو گی جب کہ دونوں کے درمیان تساوی فرض کی جاچکی ہے۔ لہذا خلاف مفروض لازم آیا۔

امام رازی کا یہ اعتراض ہے کہ تساوی کی نقیض تساوی نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ مفہومات عامہ مثلاً شئی وممکن کے درمیان تساوی کی نسبت ہے لیکن ان کی نقیض لاشئی ولاممکن کے درمیان تساوی کی نسبت نہیں کیونکہ لاشئی ولاممکن کے افراد ہی نہیں ہوتے کہ تصادق ہوسکے حالانکہ تساوی کے لئے تصادق ضروری ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مفہومات عامہ حکم مذکور (تساوی کی نقیض تساوی ہوتی ہے) سے مستثنیٰ ہیں ولہٗ اجوبۃ اخریٰ فی شرح مرقاۃ للعلامۃ عبد الحق الخیرآبادی وغیرہ من مطولات الفن

سوال فن منطق کے قواعد عام ہوتے ہیں اور تخصیص واستثنا عموم کے منافی ہیں۔ جواب

مناطقہ بھی چونکہ بشر ہیں اس لئے وہ قواعد کی تعمیم اپنی طاقت بشری کے مطابق کرتے ہیں لہذا جب بعض مقام میں ان کی طاقت جواب دے دیتی ہے تو مجبور ہو کر تخصیص کرنے لگتے ہیں نیز قواعد کی تعمیم کسی فائدہ معتد بہا کے لئے ہوتی ہے اور مفہومات عامہ سے کوئی فائدہ معتد بہا حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ علوم حکمیہ میں ایسا کوئی قضیہ نہیں دیکھا گیا ہے جس کے موضوع و محمول مفہومات عامہ سے ہوں اور منطق ان ہی علوم حکمیہ کے لئے آلہ ہوتی ہے ۔

وَنَقِيضُ الْأَعَمِّ مِنْ شَيْءٍ مُطْلَقًا أَخَصُّ مِنْ نَقِيضِ الْأَخَصِّ مُطْلَقًا أَيْ يَصْدُقُ نَقِيضُ الْأَخَصِّ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعَمِّ وَلَيْسَ كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَخَصِّ يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعَمِّ

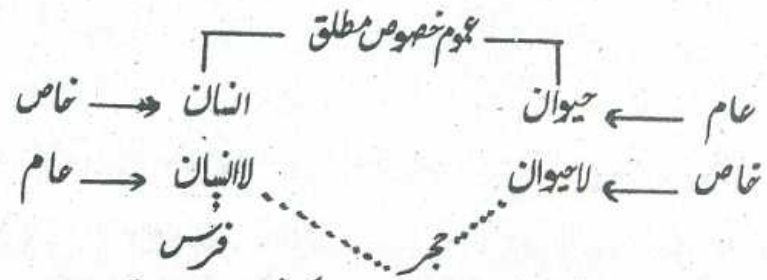
ترجمہ: ـــــ اور شئی کے اعم مطلق کی نقیض اخص مطلق کی نقیض سے اخص ہے یعنی اخص کی نقیض ہر اس فرد پر صادق ہوگی جس پر اعم کی نقیض صادق ہو اور یہ نہیں کہ جس پر اخص کی نقیض صادق ہو اس پر اعم کی نقیض بھی صادق ہو ۔

تشریح: ـــــ قولہ ونقیض الاعم: یعنی عام و خاص مطلق کی نقیض عام و خاص مطلق ہے لیکن دونوں عین کے عکس کے ساتھ یعنی عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہے چنانچہ حیوان و انسان میں حیوان عام ہے اور انسان خاص لیکن جب انکی نقیض لاحیوان و لاانسان لائی جائے تو لاحیوان خاص ہوگا اور لاانسان عام لہذا جس فرد پر لاحیوان صادق آئے گا اس پر لاانسان بھی صادق آئے گا لیکن جس فرد پر لاانسان صادق آئے گا اس پر لاحیوان کا صادق آنا ضروری نہیں اس لئے کہ حجر پر جس طرح لاحیوان صادق آتا ہے لاانسان بھی لیکن فرس پر لاانسان صادق ہے لاحیوان نہیں کیونکہ فرس، لاحیوان نہیں بلکہ حیوان ہے جیسا کہ نقشہ ذیل میں مذکور ہے

عموم خصوص مطلق

عام ← حیوان ــــ انسان ← خاص

خاص ← لاحیوان ــــ لاانسان ← عام

حجر ــــ فرس

حاصل یہ کہ یہاں دو دعوے ہیں ایک یہ کہ جس فرد پر عام کی نقیض صادق آئے اس پر خاص کی نقیض کلیۃً صادق آئے گی دوسرا یہ کہ جس فرد پر خاص کی نقیض صادق آئے اس پر عام کی نقیض کلیۃً صادق نہ آئے گی یعنی عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں جیسا کہ آگے دونوں کی دلیلیں امّا الاول اور امّا الثانی سے بیان کی جاتی ہیں ۔

أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَصْدُقْ نَقِيضُ الْأَخَصِّ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعَمِّ لَصَدَقَ عَيْنُ الْأَخَصِّ عَلَى بَعْضِ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعَمِّ فَيَصْدُقُ الْأَخَصُّ بِدُونِ الْأَعَمِّ وَهُوَ مُحَالٌ كَمَا تَقُولُ يَصْدُقُ كُلُّ لَاحَيَوَانٍ لَا إِنْسَانٌ وَإِلَّا لَكَانَ بَعْضُ اللَّاحَيَوَانِ إِنْسَانًا فَبَعْضُ الْإِنْسَانِ لَا حَيَوَانٌ هٰذَا خُلْفٌ

ترجمہ: ـــــ لیکن اول اس لئے کہ اخص کی نقیض ہر اس پر صادق نہ ہو جس پر اعم کی نقیض سے صادق ہے تو اخص کا عین اس بعض پر صادق ہوگا جس پر اعم کی نقیض صادق ہے تو اخص، اعم کے بغیر صادق ہوگا اور یہ محال ہے چنانچہ آپ کہیں گے کل لاحیوان لاانسان صادق ہے ورنہ بعض لاحیوان انسان ہوگا لہذا بعض انسان، لاحیوان ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے ۔

تشریح: ـــــ قولہ امّا الاول: ـ یہ دلیل ہے دعویٰ اول کی کہ جس فرد پر عام کی نقیض صادق آئے اس پر خاص کی نقیض کلیۃً صادق آئے گی کیونکہ اگر اس پر کلیۃً صادق نہ آئے تو اعم کی نقیض لامحالہ عین اخص کیساتھ صادق آئے گی کیونکہ اگر عین اخص کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا کیونکہ اخص کی نقیض عین اخص ہے لہذا اعم کی نقیض اگر عین اخص کے ساتھ بھی صادق نہ آئے جس طرح نقیض اخص

کے ساتھ صادق نہیں آتی ہے) تو نقیضین کا ارتفاع لازم آئے گا جو محال ہے اور جب اعم کی نقیض عین اخص کے ساتھ صادق آئے تو عین اخص لامحالہ عین اعم کے بغیر صادق آئے گا اس لئے کہ اگر عین اعم کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا کیونکہ اعم کی نقیض کی نقیض عین اعم ہے لہٰذا عین اخص اگر عین اعم کے ساتھ بھی صادق آئے ۔ (جس طرح نقیض کے ساتھ صادق آتی ہے) تو نقیضین کا اجتماع لازم آئے گا جو محال ہے لہٰذا عین اخص، عین اعم کے بغیر صادق آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ اخص کا کوئی فرد بھی اعم کے بغیر صادق نہیں آتا ہے ۔

قولہ کما تقولُ : ۔اس عبارت سے مذکورہ بالا دلیل کو مثال کے ذریعہ سمجھایا گیا ہے کہ مثلاً انسان وحیوان میں انسان اخص اور حیوان اعم ہے اور اعم کی نقیض یعنی لاحیوان اخص اور اخص کی نقیض لاانسان اعم ہے لہٰذا لاحیوان جس فرد پر صادق آئے گا اس پر لاانسان بھی صادق آئے گا اس لئے کہ اگر لاانسان صادق نہ آئے تو انسان (لاحیوان کے ساتھ) لامحالہ صادق آئے گا کیونکہ انسان بھی اگر صادق نہ آئے تو ارتفاعِ نقیضین لازم آئے گا اس لئے کہ لاانسان کی نقیض انسان ہے لہٰذا لاحیوان اگر لاانسان کے ساتھ صادق نہ آئے تو انسان کے ساتھ لامحالہ صادق آئے گا اس لئے کہ اگر انسان کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو نقیضین کا ارتفاع لازم آئے گا جو محال ہے اور جب لاحیوان، انسان کے ساتھ صادق آئے گا تو انسان لامحالہ حیوان کے بغیر صادق آئے گا اس لئے کہ اگر حیوان کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماعِ نقیضین لازم آئیگا کیونکہ لاحیوان کی نقیض حیوان ہے تو اگر انسان (لاحیوان کی طرح) حیوان کے ساتھ بھی صادق آئے تو نقیضین کا اجتماع لازم آئیگا جو محال ہے لہٰذا انسان، حیوان کے بغیر صادق آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ انسان کا کوئی فرد بھی حیوان کے بغیر صادق نہیں آتا ہے ۔

اَمَّا الثَّانِی فَلِاَنَّہٗ لَوْلَمْ یَصْدُقْ قَوْلُنَا لَیْسَ کُلُّ مَاصَدَقَ عَلَیْہِ نَقِیْضُ الْاَخَصِّ یَصْدُقُ عَلَیْہِ نَقِیْضُ الْاَعَمِّ لَصَدَقَ نَقِیْضُ الْاَعَمِّ عَلٰی کُلِّ مَا یَصْدُقُ عَلَیْہِ نَقِیْضُ الْاَخَصِّ فَیَصْدُقُ عَیْنُ الْاَخَصِّ عَلٰی کُلِّ الْاَعَمِّ بِعَکْسِ النَّقِیْضَیْنِ وَھُوَ مُحَالٌ فَلَیْسَ کُلُّ لَا اِنْسَانٍ لَا حَیْوَانًا وَاِلَّا لَکَانَ کُلُّ لَا اِنْسَانٍ لَا حَیْوَانًا وَیَنْعَکِسُ اِلٰی کُلِّ حَیْوَانٍ اِنْسَانٌ اَوْ نَقُوْلُ اَیْضًا قَدْ ثَبَتَ اَنَّ کُلَّ نَقِیْضِ الْاَعَمِّ نَقِیْضُ الْاَخَصِّ فَلَوْ

کَانَ کُلُّ نَقِیْضِ الْاَخَصِّ نَقِیْضَ الْاَعَمِّ لَکَانَ النَّقِیْضَانِ مُتَسَاوِیَیْنِ فَیَکُوْنُ الْعَیْنَانِ مُتَسَاوِیَیْنِ ھٰذَا خُلْفٌ

ترجمہ : ــــــ اور لیکن امر ثانی تو اس لئے کہ اگر صادق نہ ہو ہمارا قول لیس کل ما صدق علیہ نقیض الاخص یصدق علیہ نقیض الاعم تو اعم کی نقیض ہر اس فرد پر صادق ہو گی جس پر اخص کی نقیض صادق آئے پس اخص کا عین عکس نقیض کے طور پر کل اعم پر صادق آئے گا اور وہ محال ہے لہٰذا ہر لاانسان لاحیوان نہیں ورنہ ہر لاانسان، لاحیوان ہو گا جو کل حیوان انسان کی طرف منعکس ہو گا۔ ہم یوں بھی کہیں گے یہ بات ثابت ہے کہ ہر اعم کی نقیض اخص کی نقیض ہے اب اگر ہر اخص کی نقیض اعم کی نقیض ہو جائے تو دونوں نقیضیں متساوی ہونگی پس دونوں عین بھی متساوی ہوں گی یہ خلاف مفروض ہے ۔

تشریح : ــــــ قولہ اما الثانی: ۔یہ دلیل ہے دعویٰ دوم کی کہ جس فرد پر خاص کی نقیض صادق آئے اس پر عام کی نقیض بھی کلیۃً صادق نہ آئے گی خلاصہ یہ کہ اس فرد پر اگر عام کی نقیض بھی کلیۃً صادق آئے تو اگر اس کا عکس نقیض کیا جائے تو عین اعم پر عین اخص کا کلیۃً صادق آنا لازم آئے گا جو خلاف مفروض ہے کیونکہ ہر قضیہ کے لئے عکس نقیض لازم ہوتا ہے چنانچہ ہر لاانسان، لاحیوان نہیں مثلاً فرس لاانسان ہے لیکن لاحیوان نہیں اور اگر ہر لاانسان لاحیوان ہو جائے تو اگر اس کا عکس نقیض کیا جائے تو لازم آئے گا کہ ہر حیوان، انسان ہو جائے یعنی کل لاانسان لاحیوان صادق نہیں کیونکہ اگر وہ صادق ہو تو اگر اس کا عکس نقیض کیا جائے تو یوں کہا جائے گا کل حیوان انسان ۔ظاہر ہے وہ صراحۃً باطل ہے کیونکہ حمار، حیوان ہے لیکن انسان نہیں ۔

قولہ بعکس النقیض : ۔عکس نقیض کا ایک معنیٰ حکماء متقدمین کا ہے اور دوسرا حکماء متاخرین کا اور یہاں اس کا وہ معنیٰ مراد ہے جس کو حکماء متقدمین نے بیان کیا ہے کہ قضیہ کے دونوں طرف کی نقیض کو صدق وکیف کی بقاء کے ساتھ بدل دینے کو عکس نقیض کہا جاتا ہے ۔اس تقدیر پر موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ ہوتا ہے اسی وجہ سے کل لاانسان لاحیوان کا عکس نقیض کل حیوان انسان بیان کیا گیا ہے ۔

قولہ[۳] اَوْنقول :۔ دعویٰ دوم کو ثابت کرنے کے لئے تین دلیلیں بیان کی جاتی ہیں جن میں سے پہلی دلیل ماقبل میں گذری دوسری دلیل یہ ہے کہ جس فرد پر اخص کی نقیض صادق آئے ضروری نہیں کہ اسی پر اعم کی نقیض بھی صادق آئے اس لئے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اخص کی نقیض ہر اس فرد پر صادق آتی ہے جس پر اعم کی نقیض صادق آتی ہے تو اگر اعم کی نقیض بھی ہر اس فرد پر صادق آئے جس پر اخص کی نقیض صادق آتی ہے تو دونوں نقیضیں ایک دوسرے کے متساوی ہو جائیں گی اس لئے کہ تساوی میں جانبین سے تصادق کلی ہوتا ہے اور وہ یہاں موجود ہے اور جب دونوں نقیضیں ایک دوسرے کے متساوی ہوں گی تو ان کے عین بھی لامحالہ متساوی ہوں گے کیونکہ متساوی کی نقیض بھی متساوی ہوتی ہے اور یہ خلافِ مفروض ہے۔ کیونکہ مفروض دونوں عین کا اعم و اخص مطلق ہونا ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اعم کی نقیض اخص کی نقیض ہوتی ہے تو اگر ہر اخص کی نقیض بھی اعم کی نقیض ہو جائے تو دونوں نقیضیں ایک دوسرے کے متساوی ہو جائیں گی جب کہ یہ گذر چکا ہے کہ متساوی کی نقیض بھی متساوی ہوتی ہے تو دونوں عین کا متساوی ہونا لازم آئیگا جو مفروض کے خلاف ہے۔

اَوْنَقُوْلُ العامُ صَادِقٌ علیٰ بَعْضِ نَقِیْضِ الْاَخَصِّ تحقیقاً للعمُوْمِ فلیس بعضُ نقیضِ الْاَخَصِّ نقیضَ الْاَعمِ بَل عینُہ ٗ

ترجمہ : ——— یا ہم کہیں گے کہ عام صادق ہے اخص کی نقیض کے بعض پر عموم برقرار رکھتے ہوئے پس اخص کی نقیض کا بعض اعم کی نقیض نہ ہوگا بلکہ اس کا عین ہوگا۔

تشریح : ——— قولہ[۱] اونقول :۔ دعویٰ دوم کو ثابت کرنے کے لئے یہ تیسری دلیل ہے کہ دو عینوں میں چونکہ عموم و خصوص مطلق کی نسبت مفروض ہے اس لئے عین عام بعض نقیض خاص پر صادق ہے اور بعض نقیض خاص نقیض عام نہ ہوگی بلکہ عین عام ہوگی چنانچہ کلُّ انسانٍ حیوانٌ میں نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے اس لئے بعضُ لاانسان حیوانٌ میں عین عام یعنی حیوان بعض نقیض خاص مثلاً فرس پر صادق ہوگی لہٰذا البعض نقیض خاص مثلاً فرس نقیض عام یعنی لاحیوان نہ ہوگی بلکہ

عین عام یعنی حیوان ہوگی کیونکہ فرس افراد حیوان کا ایک فرد ہے۔

وَفِیْ قَوْلِہٖ لَصَدَقَ نَقِیْضُ الْاَخَصِّ عَلٰی کُلِّ مَا یَصْدُقُ عَلَیْہِ نَقِیْضُ الْاَعَمِّ مِنْ غَیْرِ عَکْسٍ تَسَامُحٌ لِجَعْلِ الدعویٰ جُزْءً من الدلیلِ وَھُوَ مُصَادَرَۃٌ عَلَی المطلوبِ

ترجمہ : ——— اور مصنف کے قول لصدق نقیضُ الاخصِ علیٰ کلِ ما یصدق علیہ نقیض الاعم من غیر عکس میں تسامح ہے دعویٰ کو جزءِ دلیل بنانے کی بناء پر جو مصادرہ علی المطلوب ہے۔

تشریح : ——— قولہ[۱] وفی قولہٖ :۔ شارح نے مصنف کے قول لصدق نقیض الاخص علیٰ کل ما یصدق علیہ نقیض الاعم من غیر عکس میں یہ نقص بیان کیا ہے کہ ان کے اس قول میں تسامح ہے کیونکہ دعویٰ کو یہاں دلیل کا جزء بنایا گیا ہے کیونکہ دلیل میں یہ کہا گیا ہے کہ خاص کی نقیض عام کی نقیض پر کلیۃً صادق آتی ہے جب کہ دعویٰ بھی یہی ہے کہ خاص کی نقیض عام کی نقیض سے عام ہوتی ہے اور دعویٰ چونکہ دلیل پر موقوف ہوتا ہے اس لئے دلیل دعویٰ پر موقوف ہوئی اسی کو مصادرہ علی المطلوب کہا جاتا ہے۔

سوال مصادرہ خطاء کو کہا جاتا ہے اس کو تسامح سے کیوں تعبیر کیا گیا؟ جواب تسامح کہتے ہیں عبارت میں عدم احتیاط کو اور عدم احتیاط اگرچہ خطاء نہیں لیکن کبھی مفضی الی الخطاء ہوتا ہے اور کبھی مفضی الی خلاف اولیٰ۔ اس امر کو تسامح سے تعبیر کرنے میں سوءِ ادب سے احتراز مقصود ہے۔

وَالْاَمْرَانِ اللذانِ بینھما عُمُوْمٌ من وَجْہٍ لیس بَیْنَ نَقِیْضَیْھِمَا عُمُوْمٌ اَصْلًا ای لا مُطْلَقًا وَلَا مِنْ وَجْہٍ[۱] لِاَنَّ[۲] ھٰذا العموم ای العمومَ مِنْ وَجْہٍ مُتَحَقِّقٌ بَیْنَ عَیْنِ الْاَعَمِّ مطلقاً ونقیضِ الْاَخَصِّ ولیس بَیْنَ نقیضَیْھِمَا عُمُوْمٌ لا مطلقاً ولا مِنْ وَجْہٍ اَمَّا[۳] تحقّقُ العُمُوْمِ مِنْ وَجْہٍ بینھما فلانَّھُمَا یتصادقانِ فی اَخَصّ آخر ویَصْدُقُ الْاَعَمُّ بِدُوْنِ نقیضِ الْاٰخَرِ فی ذٰلکَ الْاَخَصِّ وَبِالعکسِ فی نقیضِ الْاَعَمِّ کالحیوانِ واللاانسانِ فَاِنَّھُمَا یجتمعانِ فی الفَرَسِ وَالحیوانُ یَصْدُقُ بِدُوْنِ اللاانسانِ

فی الانسانِ واللاانسانُ بدونِ الحیوانِ فی الجمادِ واَمّا انہ لایکونُ بین نقیضیہما عمومٌ اصلاً فلتباینِ الکلی بَیْنَ نقیضِ الاعمِ وعینِ الاخصِ لامتناعِ صدقِہما علیٰ شیءٍ فلایکونُ بینہما عمومٌ اصلاً۔

ترجمہ: ــــــ اوران دونوں امروں کے درمیان عموم من وجہ ہے ، ان کی نقیضوں کے درمیان عموم بالکل نہیں ہوتا یعنی نہ عموم مطلقاً ہوتا ہے اور نہ عموم من وجہ کیونکہ یہ عموم یعنی عموم من وجہ متحقق ہے عین اعم مطلق اور نقیض اخص کے درمیان اور ان کی نقیضوں کے درمیان نہ عموم مطلق ہے اور نہ عموم من وجہ لیکن ان دونوں کے درمیان عموم من وجہ کا متحقق ہونا تو اس لئے ہے کہ وہ دونوں اخص آخر میں صادق ہیں اور اعم صادق ہے نقیض آخر کے بغیر اس اخص میں اور اس کا عکس ہے نقیض اعم میں جیسے حیوان اور لاانسان کہ وہ دونوں فرس میں جمع ہیں اور حیوان صادق ہے لاانسان کے بغیر انسان میں اور لاانسان صادق ہے حیوان کے بغیر جماد میں اور لیکن یہ بات کہ ان کی نقیضوں میں بالکل عموم نہیں تو اس لئے ہے کہ تباین کلی ہے نقیض اعم اور عین اخص میں بوجہ ممتنع ہونے ان کے صدق کے شئی واحد پر لیکن ان کے درمیان عموم بالکل نہیں ہوتا ہے ۔

تشریح: ــــــ قولہ[۱] والامران :۔ یعنی وہ دو کلی کہ جن کے درمیان من وجہ کی نسبت ہے ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت عموم قطعاً لزومی طور پر نہیں ہوتی البتہ کبھی عموم من وجہ کی نسبت ہوسکتی ہے اور کبھی تباین کلی کی ۔ اول جیسے نقشہ ذیل میں حیوان وابیض کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے اور ان کی نقیضوں کے درمیان بھی عموم من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ حجر اسود پر لاحیوان ولاابیض دونوں صادق ہیں اور حجر ابیض پر لاحیوان صادق ہے لاابیض نہیں کیونکہ حجر ابیض ، ابیض ہے لاابیض نہیں اور کوا پر لاابیض صادق ہے لاحیوان نہیں کیونکہ کوا حیوان ہے لاحیوان نہیں لیکن دوم جیسے نقشہ ذیل میں حیوان ولاانسان کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ فرس پر حیوان اور لاانسان دونوں صادق ہیں اور زید پر حیوان صادق ہے

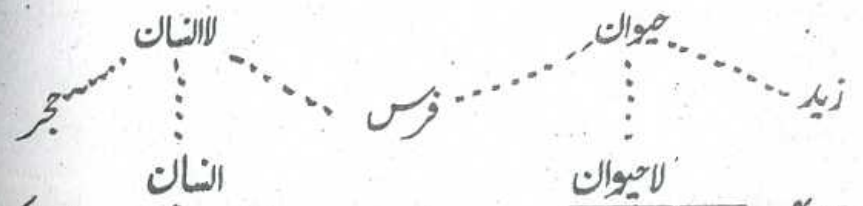
لاانسان نہیں کیونکہ زید انسان ہے لاانسان نہیں اور حجر پر لاانسان صادق ہے حیوان نہیں لیکن ان کی نقیض لاحیوان اور انسان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے کیونکہ انسان جس فرد پر صادق ہے اس پر لاحیوان نہیں بلکہ حیوان صادق آتا ہے اسی طرح لاحیوان جس فرد پر صادق آتا ہے اس پر انسان صادق نہیں آتا ۔

حیوان — ابیض
بگولہ — کوا — سفید برف
لاحیوان — لاابیض
حجر ابیض — حجر اسود — کوا

حیوان — لاانسان
زید — فرس — حجر
لاحیوان — انسان

قولہ[۲] لان ہذا العموم :۔ عموم چونکہ ماقبل میں دو مذکور ہیں ایک عموم مطلق اور دوسرا عموم من وجہ اور عموم من وجہ ان دونوں میں زیادہ قریب ہے اس لئے ہذا اسم اشارہ سے عموم من وجہ مراد لیا گیا ۔ اس عبارت سے دعویٰ مذکور کی دلیل دی گئی ہے ۔ اس دعویٰ میں دو امر مذکور ہیں ایک یہ کہ عین اعم مطلق اور نقیض اخص کے درمیان نسبت عموم من وجہ کی ہے دوسرا یہ کہ عین اعم مطلق اور نقیض اخص کی نقیضوں کے درمیان بالکل عموم نہیں ہے نہ عموم مطلق ہے اور نہ عموم من وجہ امر اول کی دلیل اما تحقق العموم الخ سے اور امر دوم کی دلیل اما انہ لایکون الخ سے آگے مذکور ہے

قولہ[۳] اما تحقق العموم ۔ دعویٰ مذکور میں امر اول کی یہ دلیل ہے کہ عین اعم مطلق اور نقیض اخص کے درمیان عموم من وجہ اس لئے ہے کہ دونوں اخص آخر میں صادق ہیں اور اعم صادق ہے اس اخص پر نقیض آخر کے بغیر اور اس کا برعکس ہے نقیض اعم میں چنانچہ حیوان و لاانسان دونوں کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ فرس میں دونوں جمع ہیں اور انسان یعنی زید میں حیوان صادق ہے لاانسان نہیں اور جماد یعنی حجر میں لاانسان صادق ہے حیوان نہیں نقشہ ذیل میں دیکھئے ۔

حیوان
لاانسان
زید
فرس
حجر
لاحیوان
انسان

قولہ[4] واما انہ لایکون :۔ امر دوم یعنی عین اعم مطلق اور نقیض اخص کی نقیضوں کے درمیان عموم قطعاً لزومی طور پر نہیں ہوگا کیونکہ ان دونوں کی نقیض یعنی نقیض اعم اور عین اخص کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے اس لئے شئی واحد پر دونوں کا ایک ساتھ صادق ہونا محال ہے یعنی لاحیوان نہ افرادِ انسان پر صادق آئے گا اور نہ انسان افراد لاحیوان پر صادق آئے گا جیسا کہ نقشہ مذکور بالا میں ہے ۔

وَانما قُیِّدَ التباینُ بالکلیِّ[1] لِاَنَّ التباینَ قد یکونُ جُزئیاً[2] وھُوصِدقُ کُلِّ وَاحِدٍ مِنَ المفھُومَینِ بِدُونِ الاٰخرِ فی الجملۃِ فمرجعُہٗ[3] اِلیٰ سَالبتَیْنِ جزئیتَیْنِ کما اَنَّ مرجعَ التباینِ الکلیِ سالبتانِ کلیتانِ

ترجمہ : ــــــ اور تباین کو کلی کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا ہے کہ تباین کلی کبھی جزئی ہوتا ہے اور وہ دو مفہوموں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر فی الجملہ صادق ہونا ہے پس اس کا مرجع دو سالبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے تباین کلی کا مرجع دو سالبہ کلیہ ہیں ۔

تشریح : ــــــ قولہ[1] وانما قید :۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تباین کو کلی کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا ؟ جب کہ تباین کی ایک قسم تباین جزئی بھی ہے ۔ جواب یہ کہ تباین کو کلی کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ اگر اس کو مطلق رکھا جائے تو مذکورہ دونوں امروں کی نقیضوں کے درمیان "عموم بالکل نہ ہونے کا دعویٰ" ثابت نہ ہوگا کیونکہ تباین جزئی کبھی عموم من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اور کبھی تباین کلی کے ضمن میں اسی وجہ سے تباین کو کلی کے ساتھ مقید کیا گیا کہ جب تباین کلی ثابت ہو جائے تو عموم کی بالکل نفی ہو جائے گی اور یہ کہنا صحیح ہو جائے گا کہ لیسَ بَیْنَ نقیضَیھما عمومٌ اصلاً

قولہ[2] قد یکون جزئیاً :۔ یعنی تباین جزئی کہتے ہیں دو کلیوں میں سے ہر ایک کا دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آنے کو اور فی الجملہ سے مراد عام ہے کہ کلیۃً ہو یا جزئیۃً یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے چنانچہ مومن و کافر میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا اور جزئیۃً یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کلی کے بعض فرد پر صادق آئے اور بعض پر صادق نہ آئے چنانچہ انسان و ابیض میں سے ہر ایک کالے ہاتھی پر صادق نہیں آتا اور گورے انسان پر صادق آتا ہے ۔

قولہ[3] فمرجعہ :۔ تباین کلی کا مرجع جس طرح دو سالبہ کلیہ ہیں اسی طرح تباین جزئی کا مرجع دو سالبہ جزئیہ ہیں چنانچہ انسان و حجر کے درمیان تباین کلی ہے اس کا ایک قضیہ جس طرح سالبہ کلیہ یعنی لاشئی من الانسانِ بحجر اور دوسرا قضیہ سالبہ کلیہ یعنی لاشئی من الحجر بانسانٍ ہیں اسی طرح انسان و ابیض کے درمیان تباین جزئی ہے اس کا ایک قضیہ سالبہ جزئیہ یعنی لبعض الانسان لیس بابیض جیسے حبشی اور دوسرا قضیہ سالبہ جزئیہ لبعض الابیض لیس بانسانٍ جیسے سفید برف ہیں ۔

والتباینُ الجزئیُ[1] اِمّا عمُومٌ مِن وَجہٍ اَو تباینٌ کلیٌ لِاَنَّ المفھومَینِ اِذا لَمْ یتصادقا فی بَعْضِ الصُورِ فاِنْ لَمْ یتصَادقا فی صُورۃٍ اَصْلاً فھُوالتباینُ الکلیُ والّا فالعمُومُ مِنْ وَجہٍ فلما صدق[2] التباینُ الجزئیُ علیٰ العمُومِ مِنْ وجہٍ وعلیٰ التباینِ الکلیِّ لایلزمُ من تحقُّقِ التباینِ الجزئیِ اَنْ لا یکونَ بینھُما عمُومٌ اَصْلاً

ترجمہ : ــــــ اور تباین جزئی یا عموم من وجہ ہے یا تباین کلی کیونکہ دو مفہوم جب صادق نہ ہوں بعض صورتوں میں یا تو وہ کسی صورت میں بھی صادق نہ ہوں گے پس وہ تباین کلی ہے ورنہ پس عموم من وجہ ہے تو جب تباین کلی، عموم من وجہ اور تباین کلی پر صادق ہے تو تباین جزئی کے تحقق سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان کے درمیان بالکل عموم نہ ہو ۔

تشریح : ــــــ قولہ[1] والتباین الجزئی :۔ یہ تفصیل ہے تباین جزئی کے معنی صدق کل واحد الخ کی

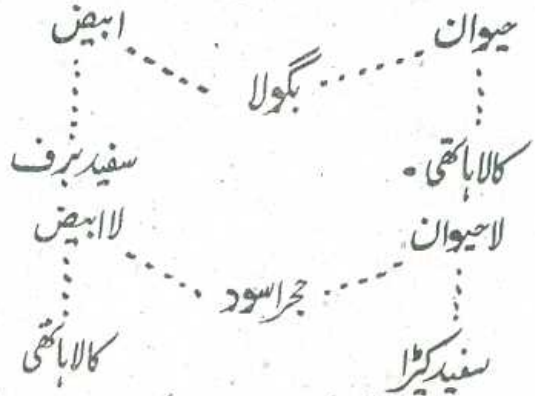
جو ماقبل میں گذرا۔ کیونکہ دو مفہوموں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر فی الجملہ صادق ہونا عام ہے کہ وہ دونوں مفہوم شئی واحد پر بالکل ہی صادق نہیں یا کچھ کچھ صادق ہیں بتقدیر اول تباین کلی ہے اور بتقدیر دوم عموم من وجہ۔

قولہ[۲] فلما صدق: یہ خلاصہ ہے دلیل مذکور کا کہ تباین کلی کے بجائے اگر تباین جزئی کہا جائے تو اس کے تحقق سے "عموم نہ ہونے" کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا کیونکہ تباین جزئی کی ایک قسم عموم من وجہ بھی ہے جس میں دو کلیوں کے درمیان تصادق ہوتا ہے

فَاِنْ[۱] قُلْتَ الحُکْمُ بِاَنَّ الحکمَ من شئی مِنْ وَجہٍ لیسَ بینَ نقیضَیہِما عُمُومٌ اَصْلاً باطِلٌ لِاَنَّ الحیوانَ اَعَمُّ من الاَبیضِ مِنْ وَجہٍ وَبینَ نقیضیہِما عُمومٌ مِن وَجہٍ فنقولُ[۲] المرادُ منہ اَنَّہٗ لیسَ یلزمُ اَنْ یکونَ بین نقیضیہِما عمومٌ فیندفعُ الاشکالُ اَوْنقولُ[۳] لوقالَ بینَ نقیضیہِما عُموم لَاَفادَ العمومَ فی جمیعِ الصُّوَرِ لِاَنَّ الاَحکامَ الواردۃَ فی ھٰذا الفنِ انما ھِیَ کلیاتٌ فاِذا قالَ لیسَ بینَ نقیضیہِما عُمومٌ اَصْلاً کانَ رفعاً لِلایجابِ الکلی وَتحققُ العُمومِ فی بعضِ الصُّوَرِ لایُنافِیہِ

ترجمہ: ______ پس اگر آپ کہیں کہ یہ حکم کہ اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان عموم بالکل نہیں باطل ہے کیونکہ حیوان، ابیض سے اعم من وجہ ہے اور ان کی نقیضوں کے درمیان عموم من وجہ ہے تو ہم کہیں گے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی نقیضوں کے درمیان عموم لازم نہیں آتا تو اشکال جاتا رہا یا ہم کہیں گے کہ اگر مصنف یہ کہتے کہ ان کی نقیضوں کے درمیان عموم ہے تو وہ تمام صورتوں میں عموم کے ہونے کا فائدہ دیتا کیونکہ اس فن کے احکام کلیات ہوتے ہیں اور جب مصنف نے کہا کہ ان کی نقیضوں کے درمیان عموم بالکل نہیں تو وہ رفع ایجاب کلی ہوگیا اور بعض صورتوں میں عموم کا تحقق اس کے منافی نہیں۔

تشریح: ______ قولہ[۱] فان قلت: یہ اعتراض ہے دلیل مذکور پر کہ یہ حکم لگانا کہ اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان بالکل عموم نہیں باطل ہے کیونکہ حیوان وابیض کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ بگولا میں حیوان وابیض دونوں صادق ہیں کیونکہ کالا ہاتھی میں حیوان صادق ہے ابیض نہیں اور سفید برف پر ابیض صادق ہے حیوان نہیں لیکن ان کی نقیضوں یعنی لاحیوان ولاابیض کے درمیان بھی عموم من وجہ کی نسبت ہے اس لئے کہ حجر اسود پر لاحیوان صادق آتا ہے اور لاابیض بھی لیکن سفید کپڑے پر لاحیوان صادق آتا ہے لاابیض نہیں اور کالا ہاتھی پر لاابیض صادق ہے لاحیوان نہیں نقشہ ذیل میں دیکھئے۔

حیوان ابیض
بگولا
کالا ہاتھی سفید برف
لاحیوان لاابیض
حجر اسود
سفید کپڑا کالا ہاتھی

قولہ[۲] فنقول: ۔ جواب اعتراض مذکور کے دو ہیں یہ اس کا پہلا جواب ہے کہ نقیضوں کے درمیان عموم نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ عموم لازم نہیں آئیگا یعنی جس طرح دو عینوں کے درمیان ہے اسی طرح انکی نقیضوں کے درمیان لازم نہیں آئیگا البتہ عموم کبھی ہوسکتا ہے اور کبھی نہیں لہٰذا نفی یہاں صرف لزوم کی ہے عموم کی نہیں۔

قولہ[۳] اَونقولُ: ۔ یہ دوسرا جواب ہے کہ دلیل میں اگر بین نقیضیہما عمومٌ کہا جائے تو تمام مادوں میں عموم لازم ہوگا کیونکہ اس فن کے احکام کلیات ہوتے ہیں جو عموم کو مستلزم ہیں تو جب لیس بین نقیضیہما عمومٌ اصلاً کہا جائے تو ایجابِ کلی مذکور کا رفع ہوجائیگا۔ اور ظاہر ہے بعض مادے میں عموم کا تحقق اس کا منافی نہیں۔

خلاصہ یہ کہ ان دونوں کی نقیضوں کے درمیان عموم کی نسبت کا دعویٰ موجبہ کلیہ کا دعویٰ ہے تو جب اس کا سلب واقع ہوا تو ایجاب کلی کا رفع ہوگیا پس وہ سالبہ جزئیہ ہوگیا اور اس کا صدق موجبہ جزئیہ کے صدق کے منافی نہیں لہٰذا لاینافیہ میں ضمیر منصوب کا مرجع رفع ہوا یعنی لاینافی رفع الایجاب الکلی

نَعَمْ[۱] لَمْ یَتَبَیَّنْ مِمَّاذَکرہُ النسبۃَ بَیْنَ نقیضَیْ امرَیْنِ بینہُما عُمُومٌ مِن وَجہٍ بَلْ تَبَیَّنَ عَدَمُ

النسبة بالعموم وهو يصدق ذلك

ترجمہ : ـــــ ہاں مصنف نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے ایسے دو امور کہ جن کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے، ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت ظاہر نہیں ہوتی بلکہ نسبت بالعموم کا عدم ظاہر ہوتا ہے حالانکہ مصنف بیان نسبت کے درپے ہیں۔

تشریح ـــــ قولہ لغم لم یتبین :۔ اس عبارت سے مصنف کے قول میں ایک نقص کا اعتراف ہے کہ یہاں پر اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کرنا مقصود ہے۔ اور مصنف نے عموم کی نفی کی ہے جس سے کوئی معین نسبت ثابت نہیں ہوتی میر سید شریف نے مصنف کی جانب سے یہ معذرت بیان کیا ہے کہ تباین کلی سے مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے جو کبھی تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اور کبھی عموم من وجہ کے ضمن میں

فاعلم ان النسبة بينهما المباينة الجزئية لان العينين اذا كان كل واحد منهما بحيث يصدق بدون الآخر كان النقيضان ايضا كذلك ولا نعني بالمباينة الجزئية الا هذا القدر

ترجمہ ـــــ پس آپ جانیں کہ ان دونوں کے درمیان مباینت جزئیہ کی نسبت ہے کیونکہ جب دو عینوں میں سے ہر ایک بدون آخر صادق ہے تو دونوں نقیضیں بھی ایسی ہی ہوں گی اور مباینت جزئیہ سے ہماری مراد صرف یہی ہے۔

تشریح : ـــــ قولہ فاعلم :۔ اس عبارت سے اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان نسبت بیان کی جاتی ہے کہ ان کے درمیان نسبت تباین جزئی کی ہے کیونکہ جب دو عینوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق ہوگی اور اسی کو تباین جزئی یا مباینت جزئیہ کہا جاتا ہے۔ سوال ماقبل میں گذرا کہ دو کلیوں کے درمیان مذکورہ چار نسبتیں ہوں گی اور یہاں یہ بیان کیا گیا کہ اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان نسبت مباینت جزئیہ کی ہوگی جب کہ یہ ان مذکورہ نسبتوں کے علاوہ ہے جواب مباینت جزئیہ مذکورہ چاروں

نسبتوں کے علاوہ کوئی مستقل نسبت نہیں بلکہ تباین کلی اور عموم من وجہ میں داخل ہے جیسا کہ گذرا۔

ونقیضا المتباینین متباینان تباینا جزئیا لانهما اما ان یصدقا معا علی شیء کاللاانسان واللافرس الصادقین علی الجماد او لا یصدقا کاللاوجود واللاعدم فلا شیء مما یصدق علیه اللاوجود یصدق علیه اللاعدم وبالعکس وایا ما کان یتحقق التباین الجزئی بینهما اما اذا لم یصدقا علی شیء اصلا کان بینهما تباین کلی فیتحقق التباین الجزئی بینهما قطعا واما اذا صدقا علی شیء کان بینهما تباین جزئی لان کل واحد من المتباینین یصدق مع نقیض الآخر فیصدق کل واحد من نقیضیهما بدون نقیض الآخر فالتباین الجزئی لازم جزما

ترجمہ : ـــــ اور متباینین کی نقیضیں متباینین ہوتی ہیں تباین جزئی کیونکہ وہ دونوں یا تو ایک ساتھ کسی شئی پر صادق ہوں گی جیسے لاانسان ولافرس جو دونوں جماد پر صادق ہیں یا دونوں صادق نہ ہوں گی جیسے لاوجود ولاعدم کہ کوئی شئی نہیں جس پر لاوجود صادق آئے اس پر لاعدم بھی صادق آئے اور اس کا برعکس اور جو بھی ہو تباین جزئی ان دونوں کے درمیان متحقق ہوگا اس صورت میں جب کہ وہ کسی شئی پر صادق ہوں ان میں تباین جزئی ہوگا کیونکہ متباینین میں سے ہر ایک نقیض آخر کے ساتھ صادق ہے تو ان کی نقیضوں میں سے ہر ایک نقیض آخر کے بغیر صادق ہوگا پس تباین جزئی یقیناً لازم ہوگا۔

تشریح : ـــــ قولہ ونقیضا :۔ مذکورہ بالا چاروں نسبتوں میں آخری نسبت تباین ہے ہر ایک کلی کو جو متباین کہا جاتا ہے ان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے کیونکہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبت تباین کلی کی ہو ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت کبھی تباین کلی کی ہوتی ہے اور کبھی عموم من وجہ کی لیکن تباین کلی کی جیسے موجود و معدوم کہ ان کے درمیان نسبت تباین کلی کی ہے اور ان کی نقیضوں یعنی لاموجود ولامعدوم کے درمیان بھی نسبت تباین کلی کی ہے لیکن عموم من وجہ جیسے انسان وحجر کہ ان کے درمیان نسبت تباین کلی کی ہے اور ان کی نقیضوں یعنی لاانسان ولاحجر کے درمیان بھی نسبت عموم من وجہ کی ہے کیونکہ فرس پر لاانسان صادق ہے اور لاحجر بھی لیکن حجر اسود پر لاانسان صادق ہے لاحجر نہیں کہ وہ حجر ہے اور

زید پر لاحجر صادق ہے لاانسان نہیں کیونکہ وہ انسان ہے اور ما قبل میں چونکہ مذکور ہے کہ مباینت جزئیہ کبھی تباین کلی کے ضمن میں ہوتی ہے اور کبھی عموم من وجہ کے ضمن میں اسی وجہ سے کلی طور پر یہ کہہ دیا گیا کہ متباینین کی نقیضوں کے درمیان مباینت جزئیہ ہوتی ہے وہ ہر حال میں قائم ہے ۔

قولہ لانّ کل واحد: ۔ یہ علت ہے نقیضوں کے درمیان مباینت جزئیہ ہونے کی کہ ان کے درمیان مباینت جزئیہ اس لئے ہوتی ہے کہ متباینین میں سے ہر ایک دوسرے کے نقیض کے ساتھ صادق آتا ہے یعنی انسان، لافرس کے ساتھ صادق آتا ہے اور فرس، لاانسان کے ساتھ لہٰذا لافرس بدون لاانسان موجود ہوگا اور لاانسان بدون لافرس موجود ہوگا لہٰذا نقیضوں میں سے ہر ایک بدون آخر موجود ہوگا اسی کو مناسبت جزئیہ کہا جاتا ہے ۔

وَقد ذُكِرَ في المتنِ هٰهنا ما لا يُحتاجُ اليهِ وتُرِكَ ما يحتاجُ اليهِ اَمّا الاوّلُ فلاَنّ قيدَ فقط بعدَ قولهٖ ضرورةَ صدقِ احد المتباينينِ مع نقيضِ الآخرِ ايْ لاطائلَ تحتهٗ واَمّا الثاني فلاَنّهٗ وجبَ اَنْ يقولَ ضرورةَ صدقِ كلّ واحدٍ من المتباينَيْنِ مَعَ نقيضِ الآخرِ لاَنّ التباينَ الجزئيَّ بينَ النقيضَيْنِ صدقُ كل واحدٍ منهما بدُونِ الآخرِ لاصدقَ واحدٍ منهما بدونِ الآخرِ وليسَ يلزمُ من صدقِ احدِ الشيئَيْنِ مَعَ نقيضِ الآخرِ صدقُ كلِ واحدٍ من النقيضَيْنِ بدونِ الآخرِ فتركَ لفظَ كلٍ ولابُدّ منهُ

ترجمہ: ــــــ اور متن میں یہاں غیر ضروری چیز کو بیان کیا گیا اور ضروری چیز کو چھوڑ دیا گیا لیکن اول تو اس لئے کہ قید فقط مصنف کے قول ضرورۃ صدق احد المتباینین مع نقیض الآخر کے بعد زائد ہے جس کا کوئی فائدہ نہیں لیکن دوم تو اس لئے کہ مصنف کو یہ کہنا ضروری تھا ضرورۃ صدق کل واحدٍ من المتباینین مع نقیض الآخر کیونکہ تباین جزئی دو نقیضوں کے درمیان ان دونوں میں سے ہر ایک کا صادق ہونا ہے دوسرے کے بغیر نہ کہ ان میں سے ایک کا صادق ہونا دوسرے کے بغیر اور لازم نہیں آتا دو شئی میں سے ایک کے نقیض آخر کیساتھ صادق آنے سے نقیضوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر صادق آنا تو مصنف نے لفظ کل کو چھوڑ دیا حالانکہ اس کا ذکر ضروری ہے ۔

تشریح: ــــــ قولہ وَقد ذُكِرَ: ۔ شارح نے مصنف کے قول ضرورۃ صدق احد المتباینین مع نقیض الآخر میں یہ نقص بیان کیا ہے کہ متن میں جو چیز غیر ضروری ہے اس کو بیان کیا گیا ہے اور جو چیز ضروری ہے اس کو چھوڑ دیا گیا ہے اور اس لئے کہ یہاں پر لفظ فقط کو بیان کیا گیا ہے جب کہ اس کے ذکر سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے اور دوم اس لئے کہ لفظ واحد سے پہلے لفظ کل کا ذکر لازم تھا جس کو چھوڑ دیا گیا ہے کیونکہ دو شئی میں سے ہر ایک کا نقیض آخر کے ساتھ صادق آنے سے نقیضوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر صادق آنا لازم نہیں آتا

وَانت تعلمُ اَنّ الدعوىٰ يثبتُ بمجرّدِ المقدّمةِ القائلةِ باَنّ كلّ واحدٍ من المتباينَيْنِ يَصْدُقُ مَعَ نقيضِ الآخرِ لاَنّهٗ يَصْدُقُ كُلُ واحدٍ من النقيضَيْنِ بدُونِ الآخرِ وهو المباينةُ الجزئيّةُ فباقي المقدَّماتِ مُستدرَكٌ

ترجمہ: ــــــ اور آپ جانتے ہیں کہ دعویٰ صرف اس مقدمہ سے ثابت ہو جاتا ہے کہ کل واحد من المتباینین یصدق مع نقیض الآخر کیونکہ اس وقت نقیضوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق آئے گا اور وہ مباینت جزئیہ ہے پس باقی مقدمات بیکار ہیں ۔

تشریح: ــــــ قولہ وَانتَ تعلم: ۔ مصنف کو ایک طرح کا یہ مشورہ ہے کہ دعویٰ کو (متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہوتا ہے) اگلا مقدمہ ضرورۃ صدق احد المتباینین مع نقیض الآخر سے ہی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بمعنی کل واحد من المتباینین یصدق مع نقیض الآخر ہے ۔ لہٰذا دوسرے مقدمات یعنی ان لم یصدقا معاً اصلاً الخ اور ان صدقا معاً الخ فضول ہیں جواب اس کا یہ دیا جاسکتا ہے کہ مذکورہ دونوں مقدموں کو اس لئے بیان کیا گیا کہ تباین کلی دونوں نقیضوں کے درمیان چونکہ تباین جزئی کی نسبت ہے ۔ اور تباین جزئی کی دو صورتیں ہیں جیسا کہ گذرا اس لئے ضرورت پڑگئی ان دونوں صورتوں کو بیان کرنے کی جو مذکورہ دونوں مقدمہ سے ہی حاصل ہو سکتا ہے ۔

قالَ الرابعُ الجزئيُّ كما يُقالُ على المعنى المذكورِ المسمّى بالحقيقيّ فكذلك يُقالُ على كلِّ اخصَّ تحتَ الأعمِّ ويسمّى الجزئيَّ الإضافيَّ وهو اعمُّ من الأوّلِ لأنّ كلَّ جزئيٍّ حقيقيٍّ فهو جزئيٌّ إضافيٌّ دُونَ العكسِ امّا الأوّلُ فلاندراجِ كلِّ شخصٍ تحتَ الماهيّاتِ المعرّاةِ عن المشخّصاتِ وامّا الثاني فلجوازِ كونِ الجزئيِّ الإضافيِّ كلياً وامتناعِ كونِ الجزئيِّ الحقيقيِّ كذلك

ترجمہ: —— مصنف نے فرمایا چوتھی بحث لفظ جزئی جیسا کہ معنی مذکور پر بولا جاتا ہے جو موسوم ہے حقیقی کے ساتھ اسی طرح ہر اخص تحت اعم پر بھی بولا جاتا ہے جو موسوم ہے جزئی اضافی کے ساتھ اور وہ اول سے اعم ہے کیونکہ ہر جزئی حقیقی، جزئی اضافی ہوتا ہے اس کا برعکس نہیں لیکن اول اس لئے کہ ہر شخص داخل ہے ان ماہیتوں کے تحت جو مشخصات سے خالی ہیں اور دوم اس لئے کہ جائز ہے جزئی اضافی کا کلی ہونا اور ممتنع ہے جزئی حقیقی کا ایسا ہونا۔

تشریح: —— بحث انہ الرابع الجزئی: ۔ جزئی کا ایک معنی جیسا کہ ما قبل میں گذرا کہ وہ مفہوم ہے جس کا نفس تصور کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہو اور دوسرا اس کا معنی ہے اخص تحت الاعم جزئی کو معنی اول کے اعتبار سے جزئی حقیقی کہا جاتا ہے اور معنی دوم کے اعتبار سے جزئی اضافی اور معنی دوم، معنی اول سے عام ہے کیونکہ ہر جزئی حقیقی، جزئی اضافی ہوتی ہے لیکن ہر جزئی اضافی جزئی حقیقی نہیں اول اس لئے کہ ہر شخص کسی نہ کسی ماہیت کے تحت ضرور داخل ہوتا ہے اور دوم اس لئے کہ جزئی اضافی ممکن ہے کلی ہو لیکن جزئی حقیقی کلی نہیں ہوگی کیونکہ اس کا نفس تصور کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہے ۔ جب کہ کلی کا نفس تصور کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں ہوتی ۔

اقولُ الجزئيُّ مَقولٌ بالاشتراكِ على المعنى المذكورِ ويسمّى جُزئياً حقيقياً لأنّ جزئيّتَهُ بالنظرِ الى حقيقتِهِ المانعةِ مِن اشتراكِهِ وبازائِهِ الكليُّ الحقيقيُّ وعلى كلِّ اخصَّ تحتَ الأعمِّ كالانسانِ بالنسبةِ الى الحيوانِ ويسمّى جُزئياً اضافياً لأنّ جزئيّتَهُ بالإضافةِ الى الشيءِ الآخرِ وبازائِهِ الكليُّ الإضافيُّ وهو الاعمّ

مِنْ شَيءٍ آخَرَ

ترجمہ: —— میں کہتا ہوں کہ لفظ جزئی باعتبار اشتراک معنی مذکور پر بولا جاتا ہے اور اس کا نام جزئی حقیقی رکھا جاتا ہے کیونکہ اس کا جزئی ہونا اس کی اس حقیقت کے پیش نظر ہے جو شرکت سے مانع ہے اور اس کا مقابل کلی حقیقی ہے اور ہر اخص تحت اعم پر بولا جاتا ہے جیسے انسان بہ نسبت حیوان کے اور اس کا نام جزئی اضافی رکھا جاتا ہے کیونکہ اس کی جزئیت شئی آخر کی طرف اضافت سے ہے اور اس کا مقابل کلی اضافی ہے جو شئی آخر سے اعم ہوتی ہے

تشریح: —— قولہ الجزئی مقول: ۔ یعنی لفظ جزئی اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر بولا جاتا ہے ایک معنی مذکور پر کہ جس کے صدق کا فرض کرنا کثیرین پر محال ہو جیسے زید و بکر و خالد وغیرہ اور یہ معنی کلی کے مقابل آتا ہے کیونکہ کلی وہ ہے جس کے صدق کا فرض کرنا کثیرین پر محال نہ ہو اور دوسرا اخص تحت الاعم یعنی اس اخص پر جو کسی اعم کے تحت ہو لہذا انسان جزئی ہے کیونکہ وہ حیوان کے تحت ہے اور حیوان بھی جزئی ہے کیونکہ وہ جسم نامی کے تحت ہے اور جسم نامی بھی جزئی ہے کیونکہ وہ جسم مطلق کے تحت ہے اسی طرح جسم مطلق بھی جزئی ہے کیونکہ وہ جوہر کے تحت ہے لیکن جوہر جزئی نہیں اس لئے کہ وہ کسی کے تحت نہیں اس لئے وہ معنی کلی کے مقابل نہیں آتا کیونکہ وہ کبھی کلی کے ساتھ جمع آتا ہے جیسے انسان جزئی ہے اور کلی بھی ۔ زید و بکر وغیرہ کی طرف نظر کیا جائے تو کلی ہے اور حیوان کے تحت ہونے کا لحاظ کیا جائے تو جزئی ہے اور کبھی کلی کے ساتھ جمع نہیں آتا جیسے زید انسان کے تحت داخل ہونے کے اعتبار سے جزئی ہے لیکن کلی نہیں اس لئے کہ اس کے صدق کا فرض کرنا کثیرین پر محال ہے

قولہ یسمی جزئیاً حقیقیاً: ۔ یعنی جزئی کو معنی اول کے اعتبار سے حقیقی کہا جاتا ہے کیونکہ حقیقت میں وہی جزئی ہوتی ہے اس لئے کہ اس کی حقیقت کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے اور اس کے مقابل کو حقیقی کہا جاتا ہے کیونکہ اس کی حقیقت کے فرض صدق کا کثیرین پر محال نہ ہونے کی وجہ سے حقیقۃً کلی

کلی ہے ۔

قولہ[3] یسمی جزئیا اضافیا :۔ یعنی جزئی کو معنی دوم کے اعتبار سے اضافی کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا جزئی ہونا غیر یعنی عام کے اعتبار سے ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شئی ایسی ہو جس سے کوئی عام نہ ہو تو جزئی نہ ہوگا جیسے جوہر کہ اس سے کوئی عام نہیں اس لئے وہ جزئی نہیں اور اس کے مقابل کو کلی اضافی کہا جاتا ہے ۔

قولہ[4] و بازائہ الکلی الاضافی :۔ یعنی لفظ کلی بھی لفظ جزئی کی طرح دو معنوں پر بولا جاتا ہے ایک اس مفہوم پر کہ جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو ۔ اس اعتبار سے کلی کو کلی حقیقی کہا جاتا ہے ۔ اور وہ جزئی حقیقی کے مقابل ہے اور دوسرا اس مفہوم پر بولا جاتا ہے جس کے تحت کوئی شئی نفس الامر میں داخل ہو اس اعتبار سے کلی کو کلی اضافی کہا جاتا ہے اور وہ جزئی اضافی کے مقابل ہے ۔ کلی حقیقی اور کلی اضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اس لئے کہ جس فرد پر کلی اضافی صادق آتی ہے اس پر کلی حقیقی بھی صادق آتی ہے لیکن جس فرد پر کلی حقیقی صادق آئے ضروری نہیں کہ اس پر کلی اضافی بھی صادق آئے اسلئے کہ کلی حقیقی اس مفہوم پر بھی صادق آتی ہے جس کے تحت نفس الامر میں کوئی شئی نہ ہو جیسے نقشہ ذیل میں انسان پر کلی حقیقی و اضافی دونوں صادق ہیں اور کلیات فرضیہ پر کلی حقیقی صادق ہے کلی اضافی نہیں اس لئے کہ کلی اضافی وہ ہے جس کے تحت نفس الامر میں کوئی شئی ہو اور کلیات فرضیہ کے تحت نفس الامر میں کوئی شئی نہیں

کلی حقیقی ..... کلی اضافی

کلیات فرضیہ ..... انسان

---

[1] وفی تعریف الجزئی الاضافی نظرٌ لانّہ والکلّی الاضافی متضایفان لانّ معنی الجزئی الاضافی الخاصّ ومعنی الکلی الاضافی العام وکما انّ الخاصّ خاصٌّ بالنسبۃ الی العام کذلک العامُ عامٌ بالنسبۃ الی الخاص واحدُ المتضایفَین لایجوز ان یذکر فی تعریف المتضایف الاٰخر والا لکان تعقلہٗ لامعہ وایضا لفظۃ کل انّما ھی للافراد والتعریف بالافراد لیس بجائزٍ فالاولی ان یقال ھو اخص من شئ الا

ترجمہ: ــــــــ اور جزئی اضافی کی تعریف میں نظر ہے کیونکہ وہ اور کلی اضافی دونوں متضایف ہیں اس لئے کہ جزئی اضافی کا معنی خاص ہے اور کلی اضافی کا معنی عام اور خاص جس طرح بلحاظ عام، خاص ہوتا ہے اسی طرح عام بلحاظ خاص، عام ہوتا ہے اور دو متضایف میں سے ایک کو جائز نہیں کہ دوسرے متضایف کی تعریف میں بیان کیا جائے ورنہ ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل سے پہلے ہوگا نہ کہ اسکے ساتھ نیز لفظ کل افراد کیلئے ہے اور تعریف افراد کی جائز نہیں اسلئے بہتر ہے ھو الاخص من شئی کہا جائے

تشریح : ــــــــ قولہ[1] وفی تعریف الجزئی :۔ یعنی جزئی اضافی کی تعریف میں نظر واقع ہے کیونکہ اس کا معنی خاص ہے اور کلی اضافی کا معنی عام اس لئے کہ جزئی اضافی اس اخص کو کہا جاتا ہے جو کسی کے تحت داخل ہو اور کلی اضافی اس اعم کو کہا جاتا ہے جسکے تحت کوئی دوسرا داخل ہو لہذا جزئی اضافی اور خاص اور کلی اضافی اور عام دونوں مترادف ہوئے اور عام و خاص میں چونکہ تضایف ہوتا ہے اس لئے جزئی اضافی و کلی اضافی میں بھی تضایف ہوگا لہذا جزئی اضافی کی تعریف میں لفظ اعم کو بیان کرنے سے متضایف کا ذکر لازم آئے گا جو ممنوع ہے کیونکہ متضایفین کا تعقل ایک ساتھ ہوتا ہے تقدم و تاخر کے طور پر نہیں ۔ اور یہ ثابت ہے کہ تعریف اور اسکے اجزاء کا تصور معرّف کے تصور سے پہلے ہوتا ہے لہذا ایک متضایف کی تعریف میں دوسرے متضایف کو بیان کرنا ممنوع ہے ورنہ تقدم شئی علی نفسہ لازم آئے گا جو باطل ہے ۔ جواب اسکا یہ ہے کہ مصنف کا مقصود جزئی اضافی کی تعریف نہیں بلکہ اس کے احکام میں سے کسی ایک حکم کو بیان کرنا ہے یہ اور بات ہے کہ اس سے جزئی اضافی کی تعریف بھی مستنبط ہو جاتی ہے ۔

قولہ[2] وایضا لفظۃ :۔ جزئی اضافی کی تعریف میں یہ دوسری نظر واقع ہے کہ لفظ کل تعمیم افراد پر دلالت کرتا ہے جبکہ تعریف افراد کی نہیں بلکہ ماہیت کی ہوتی ہے لہذا بہتر ہے لفظ کل کو حذف کر دیا جائے ۔ اور ھو الاخص من الشئی کہا جائے ۔

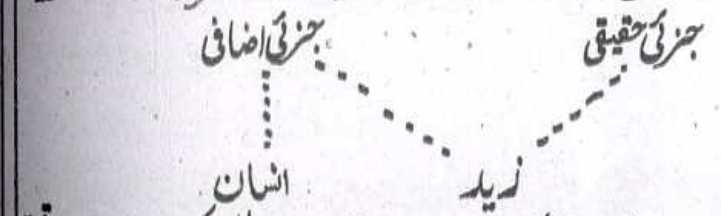
---

[1] وھو ای الجزئی الاضافی اعمُّ من الجزئی الحقیقی[2] یعنی انّ کلَّ جزئیٍ حقیقیٍ جزئیٌ اضافیٌ بدون العکس امّا الاوّل فلانّ کل جزئی حقیقی فھو مندرجٌ تحت ماھیتہ المعرّاۃ عن المشخصات کما اذا جرّدنا زیدًا عن المشخصات التی بھا صار شخصًا معیّنًا بقیت الماھیۃ الانسانیۃ و

بِیْ اَعَمُّ مِنْهُ فَیَکُوْنُ کُلُّ جُزْئِیٍّ حَقِیْقِیٍّ مُنْدَرِجًا تَحْتَ اَعَمَّ فَیَکُوْنُ جُزْئِیًّا اِضَافِیًّا

ترجمہ: ——— اور وہ یعنی جزئی اضافی اعم ہے جزئی حقیقی سے یعنی ہر جزئی حقیقی، جزئی اضافی ہے اس کا عکس نہیں لیکن اول تو اس لئے کہ ہر جزئی حقیقی، اپنی ماہیت کے تحت داخل ہوتی ہے جو مشخصات سے خالی ہے چنانچہ جب ہم زید کو ان مشخصات سے خالی کریں جنکی وجہ سے زید شخص معین ہوا ہے تو ماہیت انسانیہ باقی رہ جاتی ہے اور وہ اس سے اعم ہے تو ہر جزئی حقیقی اعم کے تحت داخل ہوگی پس وہ جزئی اضافی بھی ہوگی۔

تشریح: ——— قولہ وہو ای الجزئی:۔ مصنف کے قول وہو اعم میں ھو ضمیر مرفوع کا مرجع جزئی اضافی ہے لہذا معنی ہوا کہ جزئی اضافی عام ہے جزئی حقیقی سے یعنی جزئی اضافی عام ہے اور جزئی حقیقی خاص لہذا دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوئی اس لئے کہ جو جزئی حقیقی ہو وہ کسی مفہوم عام کے تحت ضرور داخل ہوگی لیکن جو جزئی اضافی ہو اس کیلئے ضروری نہیں کہ جزئی حقیقی بھی ہو جیسے انسان جزئی اضافی ہے کیونکہ وہ عام ہے یعنی حیوان کے تحت داخل ہے لیکن جزئی حقیقی نہیں اس لئے کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہیں پس اس میں دو مادے جمع ہوں گے ایک مادہ اجتماع کا اور دوسرا مادہ افتراق کا چنانچہ نقشہ ذیل میں زید پر جزئی حقیقی اور اضافی دونوں صادق ہیں لیکن جزئی حقیقی اس لئے کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے اور جزئی اضافی اسلئے کہ وہ انسان کے تحت داخل ہے اور انسان پر جزئی اضافی صادق ہے جزئی حقیقی نہیں لیکن جزئی اضافی اس لئے صادق ہے کہ وہ حیوان کے تحت داخل ہے اور جزئی حقیقی اس لئے صادق نہیں کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے۔

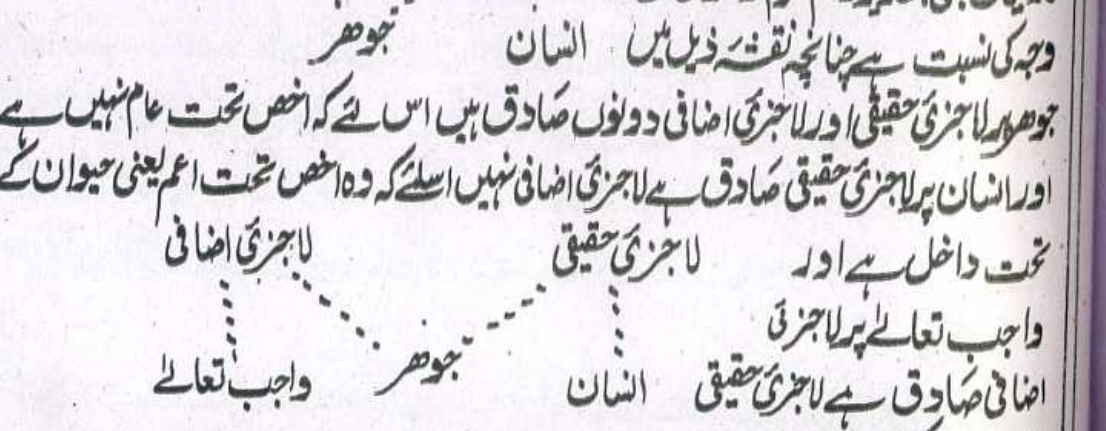
جزئی حقیقی — جزئی اضافی
زید — انسان

خیال رہے کہ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت اس وقت ہوگی جبکہ جزئی حقیقی، جزئی اضافی کا ذاتی یعنی اس کا جزء ہو ورنہ دونوں کے درمیان عموم وخصوص

من وجہ کی نسبت ہوگی چنانچہ نقشہ ذیل میں زید پر جزئی حقیقی اور جزئی اضافی دونوں صادق ہیں اور واجب تعالٰے پر جزئی حقیقی صادق ہے جزئی اضافی نہیں لیکن جزئی حقیقی اس لئے صادق ہے کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے لیکن جزئی اضافی اسلئے صادق نہیں کہ وہ کسی کلی ذاتی کے تحت داخل نہیں اور انسان پر جزئی اضافی صادق ہے جزئی حقیقی نہیں جیسا کہ گذرا اور جزئی حقیقی و جزئی اضافی کی نقیض لاجزئی حقیقی ولاجزئی اضافی کے درمیان بھی بتقدیر اول عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے لیکن عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہوگی لہذا جزئی اضافی جس فرد پر صادق ہوگا اس پر لاجزئی حقیقی بھی صادق ہوگی لیکن جس فرد پر لاجزئی حقیقی صادق آئے اس پر لاجزئی اضافی کا صادق آنا کوئی ضروری نہیں چنانچہ نقشہ ذیل میں جوہر پر لاجزئی حقیقی ولاجزئی اضافی دونوں صادق ہیں اور انسان پر لاجزئی حقیقی صادق ہے لاجزئی اضافی نہیں

جزئی حقیقی — زید — جزئی اضافی
واجب تعالٰے — انسان

اور جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کی نقیض، لاجزئی حقیقی اور لاجزئی اضافی کے، درمیان بھی بتقدیر دوم عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے چنانچہ نقشہ ذیل میں

خاص ... جزئی حقیقی — زید — جزئی اضافی --- عام
عام .... لاجزئی حقیقی — جوہر — لاجزئی اضافی .... خاص
انسان

جوہر پر لاجزئی حقیقی اور لاجزئی اضافی دونوں صادق ہیں اس لئے کہ اخص تحت عام نہیں ہے اور انسان پر لاجزئی حقیقی صادق ہے لاجزئی اضافی نہیں اسلئے کہ وہ اخص تحت اعم یعنی حیوان کے تحت داخل ہے اور واجب تعالٰے پر لاجزئی اضافی صادق ہے لاجزئی حقیقی نہیں جیسا کہ ظاہر ہے

لاجزئی حقیقی — جوہر — لاجزئی اضافی
انسان — واجب تعالٰے

قولہ یعنی ان کل:۔ یعنی مصنف کے قول وہو اعم سے دو دعوے پیدا ہوتے ہیں

کہ جزئی اضافی جب جزئی حقیقی سے عام ہے تو ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوگی یہ پہلا دعویٰ ہے اس کا برعکس نہیں یعنی ہر جزئی اضافی جزئی حقیقی نہیں یہ دوسرا دعویٰ ہے دعویٰ اول کی دلیل اما الاول سے دی گئی ہے اور دعویٰ دوم کی دلیل اما الثانی سے اگرچہ تفصیلات ماقبل میں گذر چکی ہیں۔

قولہ اما الاول :۔ یہ دلیل ہے دعویٰ اول کی جس کا حاصل یہ کہ ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی اس لئے ہے کہ جزئی حقیقی خاص ہے اور ہر خاص عام کے تحت داخل ہوتا ہے یعنی وہ اس ماہیت کے تحت داخل ہوتا ہے جو مشخصات سے عاری ہو چنانچہ زید کو جب ان مشخصات سے عاری کیا جائے جن کی وجہ سے وہ شخص معین ہوا ہے تو صرف ماہیت انسانیہ باقی رہ جاتی ہے جو عام ہے لہٰذا ہر جزئی حقیقی، جزئی اضافی کے تحت داخل ہوگی!

وهذا منقوضٌ بواجبِ الوجودِ فانّهٗ شخصٌ معيّنٌ ويمتنعُ انْ يكونَ لهٗ ماهيّةٌ كليّةٌ والّا فَانْ كان مجرّدُ تلكَ الماهيّةِ الكليّةِ يلزمُ انْ يكونَ امرٌ واحدٌ كليًّا وجزئيًّا وهو محالٌ وانْ كان تلكَ الماهيّةُ مع شيئٍ آخرَ يلزمُ انْ يكونَ واجبُ الوجودِ معروضًا للتشخّصِ وهو محالٌ لما تقرّرَ فی فنِّ الحکمةِ انّ تشخّصَ واجبِ الوجودِ عينُهٗ

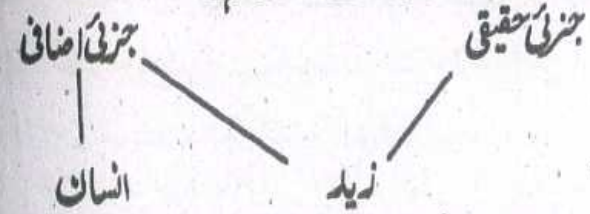
ترجمہ: ــــــ اور یہ قول واجب الوجود سے منقوض ہے کہ وہ شخص معین ہے اور اس کے لئے ماہیت کلیہ کا ہونا محال ہے ورنہ اگر وہ محض ماہیت کلیہ ہو تو امر واحد کا کلی و جزئی ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وہ ماہیت شئی آخر کے ساتھ ہو تو لازم آئے گا کہ واجب الوجود تشخص کا معروض ہو اور یہ محال ہے کیونکہ فن حکمت میں یہ ثابت ہے کہ واجب الوجود کا تشخص اس کا عین ہوتا ہے۔

تشریح: ــــــ قولہ وہذا منقوض :۔ یہ نقض حکم مذکور پر وارد ہے کہ ہر جزئی حقیقی کا ماہیت کے تحت میں داخل ہونے کا حکم واجب الوجود سے منقوض ہے کیونکہ ذات واجب الوجود جزئی حقیقی اور شخص معین ہے جس کیلئے ماہیت کلیہ ہونا محال ہے کہ اس کے تحت اس کو داخل کیا جائے ورنہ اگر وہ

صرف یہی ماہیت کلیہ ہو تو امر واحد کا کلی و جزئی دونوں ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وہ ماہیت کسی دوسری شئی کے ساتھ ہو تو واجب الوجود کو تشخص کا معروض ہونا لازم آئے گا جو کہ وہ بھی محال ہے کیونکہ فن حکمت میں یہ ثابت ہے کہ واجب الوجود کا تشخص عین ذات ہوتا ہے جبکہ معروض ہونے سے غیریت ہوتی ہے، جواب اس نقض کا متعدد دیا جاسکتا ہے اول یہ کہ واجب الوجود جزئی حقیقی نہیں ہے کیونکہ کلی و جزئی ہونے کا مدار وجود ذہنی پر ہے اور واجب الوجود کا ذہن میں وجود و حصول محال ہے لہٰذا وہ جزئیات کے ساتھ متصف نہیں ہوگا تو وہ جزئی حقیقی بھی نہ ہوگا۔ مگر یہ جواب بایں طور مسترد ہے کہ جزئی ہونے کیلئے یہ ضروری نہیں کہ وہ ذہن میں بالفعل حاصل ہو بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ اگر وہ ذہن میں حاصل ہو تو شرکت کثیرین سے مانع ہوگا اور یہ معنی حصول فی الذہن بالفعل کو مستلزم ہے اور نہ بالامکان تو یہ تعریف واجب الوجود پر صادق آئے گی اور واجب الوجود جزئی حقیقی ہوگا۔ دوسرا جواب یہ کہ ہر جزئی حقیقی چونکہ مفہومات کلیہ میں سے کسی نہ کسی مفہوم عام کے تحت ضرور داخل ہوتی ہے اور کچھ بھی نہیں تو مفہوم شئی کے تحت ضرور داخل ہوتی ہے اس لئے واجب الوجود بھی جزئی حقیقی ہوگا کہ وہ کسی مفہوم عام کے تحت ضرور داخل ہے لیکن یہ جواب بھی درست نہیں اس لئے کہ واجب تعالےٰ اگر مفہوم عام کے تحت داخل ہے تو ان کا مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب حدوث کو لازم ہے اور حدوث شان واجب کے خلاف ہے لیکن مرکب ہونا اسلئے لازم آئے گا کہ جو شئی بھی مفہوم عام کے تحت داخل ہو اس کے لئے مفہوم عام مابہ الاشتراک ہوتا ہے کیونکہ وہ مقسم کو شامل ہوتا ہے اور مابہ الاشتراک کے لئے مابہ الامتیاز ضروری ہے لہٰذا واجب الوجود کیلئے مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز دونوں ضروری ہیں یہی ترکیب ہے نیز مفہوم عام کے تحت ہونا مقتضائے ذات کے بھی خلاف ہے کیونکہ اس کی ذات تمام کائنات سے بلند و ارفع ہے لہٰذا اس کی ذات پر دلالت کرنے والا لفظ بھی ایسا ہی ہونا چاہئے جو کسی کے تحت داخل نہ ہو۔

امّا الثانی فلجوازِ انْ يكونَ الجزئیُّ الاضافیُّ كليًّا لانّهٗ الاخصُّ من شیئٍ والاخصُّ من شیئٍ يجوزُ انْ يكونَ كليًّا تحتَ كلّیٍّ آخرَ بخلافِ الجزئیِّ الحقيقیِّ فانّهٗ يمتنعُ انْ يكونَ كليًّا

ترجمہ: ـــــ لیکن امر دوم تو اس لئے کہ جزئی اضافی کا کلی ہونا جائز ہے کیونکہ وہ اخص من شئی ہے اور اخص من شئی یہ جائز ہے کہ کلی ہو جو کسی دوسری کلی کے تحت ہو بخلاف جزئی حقیقی کہ اس کا کلی ہونا ممتنع ہے۔

تشریح: ـــــ قولہ اما الثانی :۔ یہ دلیل ہے دعوئی دوم کی جس کا حاصل یہ کہ ہر جزئی اضافی جزئی حقیقی اس لئے نہیں ہو سکتی کہ ممکن ہے جزئی اضافی کلی ہو کیونکہ جزئی اضافی اخص من شئی کو کہا جاتا ہے اور اخص من شئی ممکن ہے کلی ہو جو دوسری کلی کے تحت داخل ہو برخلاف جزئی حقیقی کہ وہ کلی نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ نقشہ ذیل میں زید جزئی حقیقی اور جزئی اضافی دونوں ہے جزئی حقیقی اس لئے کہ وہ کثیرین پر صادق نہیں آتا ہے اور جزئی اضافی اس لئے کہ وہ انسان کے تحت داخل ہے اور انسان جزئی اضافی ہے جزئی حقیقی نہیں کیونکہ وہ حیوان سے اخص اور اس کی تحت داخل ہے

جزئی حقیقی
جزئی اضافی
زید
انسان

قال الخامس النوع کما یقال علی ما ذکرناہ و یقال لہ النوع الحقیقی فکذلک یقال علی کل ماہیۃ یقال علیہا و علی غیرہا الجنس فی جواب ما ھو قولاً اولیاً و یسمی النوع الاضافی

ترجمہ: ـــــ مصنف نے فرمایا کہ پانچویں بحث یہ ہے کہ نوع کا اطلاق جس طرح ماذکرناہ پر ہوتا ہے اور اس کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے اسی طرح ہر اس ماہیت پر ہوتا ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر ما ہو کے جواب میں قول اولی کے طور پر جنس بولی جاتی ہے اسکو نوع اضافی کہا جاتا ہے۔

تشریح: ـــــ بیانہ الخامس النوع :۔ تیسری فصل جو کلی و جزئی کے بیان میں ہے اس میں پانچ بحثیں ہوتی ہیں پہلی بحث کلی کے بیان میں دوسری بحث کلی طبعی و منطقی وغیرہ کے بیان میں اور تیسری بحث دو کلیوں کے درمیان نسبت کے بیان میں اور چوتھی بحث جزئی اضافی اور جزئی اضافی کا جزئی حقیقی

کے درمیان نسبت کے بیان میں اور پانچویں بحث نوع اضافی اور نوع اضافی کا نوع حقیقی کے درمیان نسبت کے بیان میں۔ پہلی چاروں بحثیں جب تفصیل کے ساتھ گذر چکیں تو اب آخری اور پانچویں بحث کو بیان کیا جاتا ہے کہ جزئی اور کلی کا اطلاق اشتراک لفظی کے طور پر جس طرح دو معنوں میں ہوتا ہے اسی طرح نوع کا اطلاق اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر ہوتا ہے معنیٰ مذکور کے اعتبار سے نوع کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے اور معنی موجود (ہر اس ماہیت پر کہ اسپر اور اسکے غیر پر ما ہو کے جواب میں قول اولی کے طور پر جنس بولی جائے) کے اعتبار سے نوع اضافی کہا جاتا ہے۔

اقول النوع کما یطلق علی ما ذکرناہ و ھو المقول علی کثیرین متفقین بالحقیقۃ فی جواب ما ھو و یقال لہ النوع الحقیقی لان نوعیتہ انما ہی بالنظر الی حقیقتہ الواحدۃ الحاصلۃ فی افرادہ کذلک یطلق بالاشتراک علی کل ماھیۃ یقال علیہا و علی غیرہا الجنس فی جواب ما ھو قولاً اولیاً ای بلا واسطۃ کالانسان بالقیاس الی الحیوان فانہ ماھیۃ یقال علیہا و علی غیرہا کالفرس الجنس و ھو الحیوان حتی اذا قیل ما الانسان و الفرس فالجواب انہ حیوان و ھذا المعنی یسمی نوعاً اضافیاً لان نوعیتہ بالاضافۃ الی ما فوقہ

ترجمہ: ـــــ میں کہتا ہوں کہ نوع کا اطلاق جیسا کہ اس معنی پر کیا جاتا ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے یعنی جو کثیرین متفقین بالحقیقۃ پر ما ھو کے جواب میں بولی جائے اور اس کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا نوع ہونا اس حقیقت واحدہ کے لحاظ سے ہے جو افراد میں حاصل ہوتی ہے اسی طرح اس کا اطلاق اشتراک لفظی کے طور پر اس ماہیت پر ہوتا ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر ما ھو کے جواب میں قول اولی کے طور پر یعنی بلا واسطہ جنس بولی جائے جیسے انسان بہ نسبت حیوان کے کہ یہ ایک ماہیت ہے کہ اس پر اور اسکے غیر مثلاً فرس پر جنس بولی جاتی ہے اور وہ حیوان ہے یہاں تک کہ جب سوال کیا جائے کہ انسان اور فرس کیا ہے تو جواب ہو گا کہ وہ حیوان ہے اور اسی معنی کی وجہ سے اس کو نوع اضافی کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا نوع ہونا اس کے مافوق کے لحاظ سے ہے۔

تشریح: ——— قولہ[۱] النوع کما یطلق :۔ نوع کا اطلاق اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر ہوتا ہے ایک معنیٰ مذکور یعنی اس کلی پر جو کثیرین متفقین بالحقیقۃ پر ماہو کے جواب میں محمول ہو جیسے انسان و فرس وغیرہ اور دوسرا اس ماہیت پر کہ جس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر بذریعہ ماہما سوال کرنے پر بلا واسطہ جنس محمول ہو جیسے انسان و حیوان وغیرہ معنیٰ اول کے اعتبار سے نوع کو حقیقی کہا جاتا ہے اور معنیٰ دوم کے اعتبار سے اضافی لیکن حقیقی اس لئے کہ وہ اپنے افراد کی پوری حقیقت ہوتی ہے یا اس لئے کہ نوع کا اطلاق مناطقہ کے عرف میں جب بھی ہوتا ہے اس سے متبادر پہلا معنی ہوتا ہے اور متبادر ہونا دبلا قرینہ) حقیقی ہونے پر دال ہے لیکن اضافی اس لئے کہ وہ اپنے مافوق کے اعتبار سے نوع ہوتی ہے جبکہ ماتحت کے اعتبار سے جنس ہوتی ہے جیسے حیوان اپنے مافوق یعنی جسم نامی کے اعتبار سے نوع ہے اور ماتحت یعنی انسان و فرس کے اعتبار سے جنس ہے۔

قولہ[۱۰] کل ماہیۃ :۔ ممکن ہے یہاں یہ اعتراض ہو کہ نوع اضافی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اس لئے کہ اس میں شخص بھی داخل ہو جاتا ہے اس لئے کہ وہ بھی ایک ماہیت ہے جس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعہ سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول ہوتی ہے جیسے الزید والفرس ماہما کے جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے جواب یہ کہ تعریف میں ماہیت سے مراد مطلق ماہیت نہیں بلکہ وہ ہے جو ماہو کے جواب میں محمول ہوتی ہے اور ماہو کے جواب میں کلی ذاتی محمول ہوتی ہے جزئی دعرضی نہیں ظاہر ہے شخص کلی ذاتی نہیں لہذا وہ تعریف سے خارج ہے۔ خیال رہے کہ شخص اس نوع کو کہا جاتا ہے جو مقید بالتشخص ہو جیسے زید و بکر وغیرہ۔

فالماھیۃ[۱] منزلۃٌ بمنزلۃِ الجنسِ ولابُدّ من ترکِ لفظِ الکلِ لما سمعتَ فی مبحثِ الجزئی الاضافی من انّ الکلَّ للافرادِ والتعریفُ للافرادِ لایجوز وذکرُ الکلیِّ لانّہٗ جنسُ الکلیاتِ ولایتمّ حدٌ دکُھا بدٌ ولنِ ذکرہٖ فان قلتَ[۲] الماھیۃ ہی الصورۃُ العقلیۃُ من شیٍٔ والصورۃُ العقلیۃُ کلیاتٌ فذکرُہا یغنی عن ذکرِ الکلی فنقولُ[۳] الماھیۃ لیس مفہومُہا مفہومَ الکلی غایۃُ مافی الباب انّہٗ من لوازمہا فیکونُ دلالۃُ الماھیۃِ علی الکلیِّ دلالۃَ الملزومِ علی اللازمِ یعنی دلالۃَ الالتزامِ لکن دلالۃَ الالتزامِ

ترجمہ: ——— پس لفظ ماہیت بمنزلہ جنس ہے اور لفظ کل کا ترک ضروری ہے کیونکہ جزئی اضافی کی بحث میں سن چکے ہیں کہ لفظ کل افراد کے لئے ہے اور افراد کی تعریف جائز نہیں اور لفظ کلی کا ذکر ضروری ہے کیونکہ یہ جنس کلیات ہے اور کلیات کی حدود ذکر کلی کے بغیر تمام نہیں ہوتیں اگر آپ کہیں کہ ماہیت شئی کی صورت عقلیہ ہے اور صور عقلیہ کلیات ہیں لہذا ماہیت کا ذکر لفظ کلی کے ذکر سے بے نیاز کر دیتا ہے تو ہم کہیں گے کہ ماہیت کا مفہوم بعینہ کلی کا مفہوم نہیں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ لوازم ماہیت سے ہے تو ماہیت کی دلالت کلی پر دلالت ملزوم بر لازم ہے یعنی دلالت التزامی ہے لیکن دلالت التزامی تعریفات میں متروک ہے۔

تشریح: ——— قولہ[۱] فالماھیۃ :۔ نوع اضافی کی تعریف میں جو قیود ہیں اس عبارت سے ان کے فوائد بیان کئے جاتے ہیں کہ تعریف میں لفظ ماہیت بمنزلہ جنس ہے اور فی جواب ماھو بمنزلہ فصل بعید کہ اس سے فصل اور خاصہ اور عرض عام خارج ہو جاتے ہیں اور قولاً اولیاً فصل قریب ہے کہ اس سے صنف جو کہ وہ بھی کلی ہے خارج ہو جاتا ہے اور تعریف میں جس قید کو چھوڑنا ضروری تھا اس کو بیان کیا گیا ہے اور جس کو بیان کرنا ضروری تھا اس کو چھوڑ دیا گیا اول یعنی لفظ کل جو ماہیت سے قبل مذکور ہے اس کو چھوڑنا ضروری ہے اس لئے کہ جزئی اضافی کی بحث میں بلکہ اس سے قبل بھی یہ بیان کیا گیا ہے کہ "کل" افراد کے لئے آتا ہے اور تعریف افراد کی جائز نہیں ہوتی ہے اور دوم یعنی لفظ کلی کا ذکر ضروری ہے اس لئے کہ نوع اضافی از قسم کلیات ہے اور تعریف کلیات میں لفظ کلی جنس واقع ہوتا ہے اور جنس کے بغیر چونکہ تعریف تام نہیں ہوتی ہے اس لئے جنس کو بیان کرنا ضروری ہے۔

قولہ[۲] فان قلت :۔ یہ ایک سوال ہے کہ کلی کا ذکر ضروری نہیں ہے کیونکہ ماہیت شئی کی صورت عقلیہ کو کہا جاتا ہے اور صورت عقلیہ کلی ہوتی ہے لہذا ماہیت کے

مرتبہ کو کسی ایک شئ پر حمل کیا جائے تو اگر عالی کا حمل کیا جائے تو سافل کے واسطہ سے ہوگا چنانچہ حیوان کا حمل اگر زید یا ترکی پر کیا جائے تو اس واسطہ سے ہوگا کہ پہلے زید یا ترکی پر انسان کا حمل کیا جائے لہذا حیوان کا حمل انسان پر اولی ہوا اور زید یا ترکی پر ثانوی تو مصنف کے قول قولاً اولیاً سے صنف خارج ہوگیا کہ وہ اگرچہ کلی ہے کہ اس پر اور اسکے غیر پر ماھُوَ کے جواب میں جنس محمول ہوتی ہے چنانچہ ترکی اور فرس سے متعلق ماھُما کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب حیوان ہوگا لیکن جنس کا قول صنف یعنی ترکی پر اولی نہیں بلکہ اس واسطہ سے ہے کہ اس پر نوع کا حمل کیا جائے لہذا قول اولی کی قید سے صنف خارج ہوگیا کہ اس کو نوع اضافی نہیں کہا جاتا ہے

قولہ[۳] کالرومی :۔ صنف کی مثال جو رومی وترکی سے دیگئی ہے اس سے مراد وہ انسان ہے جس کی پیدائش ملک روم وترکستان میں ہوا در اگر وہ ہر اس شئ کا نام ہو جو حاصل فی الروم و ترکستان ہو عام ہے کہ وہ انسان ہو یا گھوڑا وکپڑا وغیرہ تو مثال درست نہ ہوگی۔

قالَ ومراتبُہٗ[۱] اربعٌ لانّہٗ امّا اعمُّ الانواعِ وہوالنوعُ العالِی کالجسمِ اَوْ اَخصُّہا وہوالنوعُ السافلُ کالانسانِ ویسمّٰی نوعَ الانواعِ اَوْ اعمُّ من السّافلِ وَاَخصُّ من العالِی وہوالنوعُ المتوسّطُ کالحیوانِ والجسمِ النامِی اَوْ مبایِنٌ للکلِ وھو النوعُ المفردُ کالعقلِ اِنْ قلنا اِنّ الجوھرَ جنسٌ لہٗ

ترجمہ :۔ مصنف نے فرمایا کہ نوع کے چار مرتبے ہیں کیونکہ وہ یا تو اعم الانواع ہے اور وہ نوع عالی ہے جیسے جسم یا اخص الانواع ہے اور وہ نوع سافل ہے جیسے انسان اور اس کا نام نوع رکھا جاتا ہے یا سافل سے اعم اور عالی سے اخص ہے اور وہ نوع متوسط ہے جیسے حیوان اور جسم نامی یا ان سب کا مباین ہے اور وہ نوع مفرد ہے جیسے عقل اگر ہم کہیں کہ جوہر اس کی جنس ہے۔

تشریح :۔ ——— بیانہ[۱] و مراتبہ :۔ نوع اضافی کے مفہوم میں چونکہ عموم مستفاد ہوتا ہے اس لئے احتمال عقلی کے طور پر اسکے چار مرتبے بر آمد ہوتے ہیں (۱) تمام انواع سے عام (۲) تمام انواع سے خاص (۳) بعض سے عام اور بعض سے خاص (۴) کل کا مباین۔ اول نوع عالی ہے جیسے جسم مطلق کہ وہ جسم نامی اور حیوان وانسان سے عام ہے دوم نوع سافل ہے جس کو نوع الانواع کہا جاتا ہے جیسے انسان کہ وہ جسم مطلق جسم نامی حیوان سے خاص ہے۔ سوم نوع متوسط ہے جیسے جسم نامی وحیوان کہ وہ جسم مطلق سے خاص اور انسان سے عام ہیں چہارم نوع مفرد ہے جیسے عقل کہ جوہر اگر اسکی جنس ہو

اَقولُ اَرادَ[۱] اَنْ یُشیرَ الٰی مَراتبِ النوعِ الاِضافی دُوْنَ الحقیقی لِاَنَّ الانواعَ الحقیقیۃَ یَستحیلُ اَنْ تترتبَ حتی یکونَ نوعٌ حقیقیٌ فوقہٗ نوعٌ حقیقیٌ وَاِلّا لکانَ النوعُ الحقیقیُّ جنسًا واَنّہٗ مُحالٌ

ترجمہ :۔ ——— میں کہتا ہوں کہ مصنف نے ارادہ کیا کہ نوع اضافی کے مراتب کی طرف اشارہ کرے نوع حقیقی کے نہیں کیونکہ انواع حقیقیہ کا مرتب ہونا محال ہے یہاں تک کہ نوع حقیقی کے اوپر نوع حقیقی ہو ورنہ نوع حقیقی جنس ہو جائے گی جو محال ہے۔

تشریح :۔ ——— قولہ[۱] اراد ان یشیر۔ مراتب چونکہ صرف نوع اضافی کے ہوتے ہیں نوع حقیقی کے نہیں کیونکہ متن میں مراتبہ کی ضمیر مجرور کا مرجع نوع اضافی ہے۔ لیکن مراتب نوع حقیقی کے اس لئے نہیں ہوتے کہ مراتب میں ترتیب ہوتی ہے اور ترتیب کیلئے تعدد لازم ہے یعنی یہ ضروری ہے کہ ایک نوع کے اوپر دوسری نوع ہو اور دوسری نوع لامحالہ اضافی ہوگی حقیقی نہیں کیونکہ حقیقی کسی بھی نوع کے اوپر نہیں ہوتی ہے ورنہ لازم آئے گا کہ وہ جنس ہو جائے کیونکہ نوع حقیقی اپنے افراد کی پوری ماہیت ہوتی ہے تو جو کلی فوق میں فرض کی جائے وہ اپنے افراد کی پوری ماہیت ہوگی مگر وہ کلی اس نوع کی پوری ماہیت نہیں ہوسکتی جو اسکے تحت میں ہے کیونکہ کلی فوق کو اگر کلی تحت کی پوری ماہیت مان لی جائے تو کلی تحت صنف ہو جائے گی اس لئے

کہ صنف اس نوع کو کہا جاتا ہے جو کلی عرضی کے ساتھ متصف ہو اور نوع کا صنف ہونا خلاف مفروض ہے لہذا کلی فوق اپنے افراد کی پوری ماہیت نہ ہوگی بلکہ تمام مشترک ہوگی اور تمام مشترک ہی کو جنس کہا جاتا ہے لہذا کلی فوق جس کو نوع حقیقی فرض کیا گیا تھا اس کا جنس ہونا لازم آیا جو محال ہے۔

وَاَمَّا الْاَنْوَاعُ الْاِضَافِيَّةُ فَقَدْ تَتَرَتَّبُ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ نَوْعٌ اِضَافِيٌّ فَوْقَهٗ نَوْعٌ آخَرُ اِضَافِيٌّ كَالْاِنْسَانِ فَاِنَّهٗ نَوْعٌ اِضَافِيٌّ لِلْحَيَوَانِ وَهُوَ نَوْعٌ اِضَافِيٌّ لِلْجِسْمِ النَّامِيْ وَهُوَ نَوْعٌ اِضَافِيٌّ لِلْجِسْمِ الْمُطْلَقِ وَهُوَ نَوْعٌ اِضَافِيٌّ لِلْجَوْهَرِ فَبِاعْتِبَارِ ذٰلِكَ صَارَ مَرَاتِبُهٗ اَرْبَعًا لِاَنَّهٗ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ اَعَمَّ الْاَنْوَاعِ اَوْ اَخَصَّهَا اَوْ اَعَمَّ مِنْ بَعْضِهَا وَاَخَصَّ مِنَ الْبَعْضِ اَوْ مُبَايِنًا لِلْكُلِّ وَالْاَوَّلُ هُوَ النَّوْعُ الْعَالِيْ كَالْجِسْمِ فَاِنَّهٗ اَعَمُّ مِنَ الْجِسْمِ النَّامِيْ وَالْحَيَوَانِ وَالْاِنْسَانِ وَالثَّانِي النَّوْعُ السَّافِلُ كَالْاِنْسَانِ فَاِنَّهٗ اَخَصُّ مِنْ سَائِرِ الْاَنْوَاعِ وَالثَّالِثُ النَّوْعُ الْمُتَوَسِّطُ كَالْحَيَوَانِ فَاِنَّهٗ اَخَصُّ مِنَ الْجِسْمِ النَّامِيْ وَاَعَمُّ مِنَ الْاِنْسَانِ وَكَالْجِسْمِ النَّامِيْ فَاِنَّهٗ اَخَصُّ مِنَ الْجِسْمِ وَاَعَمُّ مِنَ الْحَيَوَانِ وَالرَّابِعُ النَّوْعُ الْمُفْرَدُ وَلَمْ يُوْجَدْ لَهٗ مِثَالٌ فِي الْوُجُوْدِ

ترجمہ: ـــــــ اور لیکن انواع اضافیہ تو وہ مرتب ہو سکتی ہیں کیونکہ جائز ہے نوع اضافی کے اوپر نوع اضافی ہو جیسے انسان کہ وہ نوع اضافی ہے حیوان کیلئے اور حیوان نوع اضافی ہے جسم نامی کیلئے اور جسم نامی نوع اضافی ہے جسم مطلق کیلئے اور جسم مطلق نوع اضافی ہے جوہر کیلئے پس اس اعتبار سے اسکے مراتب چار ہوئے کیونکہ وہ یا تو اعم الانواع ہوگی یا اخص الانواع یا بعض سے اعم اور بعض سے اخص یا سب سے مباین اول نوع عالی ہے جیسے جسم کہ وہ جسم نامی، حیوان اور انسان سے عام ہے اور دوم نوع سافل ہے جیسے انسان کہ وہ تمام انواع سے اخص ہے اور سوم نوع متوسط ہے جیسے حیوان کہ وہ جسم نامی سے اخص اور انسان سے اعم ہے اور جیسے جسم نامی کہ وہ جسم سے اخص اور حیوان سے عام ہے اور چہارم نوع مفرد ہے

جسکی مثال نہیں پائی جاتی:

تشریح: ـــــــ قولہ وَاَمَّا الْاَنْوَاعُ الْاِضَافِيَّةُ۔ نوع خواہ حقیقی ہو یا اضافی جزء خاص کا نام ہے جسطرح جنس جزء عام کا نام ہے۔ تفصیل سے یوں سمجھئے کہ جوہر کی طرف نظر کیا جائے تو دو شقیں پیدا ہوتی ہیں ایک جسم یعنی مادی دوسری غیر جسم یعنی مجرد پھر جسم کی بھی دو قسمیں ہیں ایک نامی یعنی بالندہ دوسری غیر نامی یعنی جماد پھر نامی کی بھی دو قسمیں ہیں ایک حیوان یعنی ذی روح دوسری غیر حیوان یعنی غیر ذی روح پھر حیوان کی بھی دو قسمیں ہیں ایک عاقل یعنی انسان دوسری غیر عاقل یعنی جانور پھر انسان کے بعد جزئیات ہیں۔ دیکھئے جوہر سب سے عام ہے جس سے تخصیص پیدا ہو کر جسم مطلق پھر حیوان پھر انسان حاصل ہوا تو جوہر میں غایت درجہ کی تعمیم ہے اور انسان میں غایت درجہ کی تخصیص ہے اور ان کے اجزاء متوسط من وجہ عام ہے اور من وجہ خاص مثلاً نامی باعتبار جسم مطلق خاص ہے اور باعتبار حیوان عام۔ اسی طرح حیوان باعتبار نامی خاص ہے اور باعتبار انسان عام لہذا حیوان سے لے کر جوہر تک انسان کیلئے سب اجناس ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک انسان سے عام تر ہے جوہر جنس عام ہے جس کو جنس الاجناس کہا جاتا ہے کیونکہ وہ تمام اجناس سے عام تر ہے اور حیوان جنس سافل ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک انسان سے عام تر ہے اور ان کے درمیان جو اجزاء ہیں وہ عموم یعنی ما تحت کے اعتبار سے اجناس ہیں لیکن خصوص یعنی مافوق کے اعتبار سے انواع ہیں اسی طرح جسم مطلق سے لیکر انسان تک جوہر کیلئے سب انواع ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک جوہر سے خاص تر ہے انسان نوع سافل ہے جس کو نوع الانواع کہا جاتا ہے کیونکہ وہ تمام انواع سے خاص تر ہے اور جسم مطلق نوع عالی ہے۔

نقشہ نقشہ ذیل دیکھئے۔

جوہر (جنس عالی)

جسم مطلق (نوع عالی جنس متوسط) مجرد

جسم جماد جسم نامی (جنس متوسط نوع متوسط)

گے تین یا پانچ نہیں۔ دلیل کا خلاصہ یہ کہ نوع اضافی تمام نوعوں سے عام ہوگی یا تمام سے خاص یا بعض سے عام اور بعض سے خاص یا سب کے مباین اول نوع عالی ہے جیسے جسم مطلق کہ وہ جسم نامی وحیوان وانسان سے عام ہے دوم نوع سافل ہے جیسے انسان کہ وہ تمام نوعوں سے خاص ہے سوم نوع متوسط ہے جیسے حیوان کہ وہ جسم نامی سے خاص اور انسان سے عام ہے اور جیسے جسم نامی کہ وہ جسم مطلق سے خاص اور حیوان سے عام ہے چہارم نوع مفرد ہے جس کی مثال متحقق نہیں البتہ عقل کو فرض کیا جاسکتا ہے اگر جوھر کو اسکی جنس قرار دیا جائے

قولہ[۴] اعم الانواع :۔ انواع جمع ہے نوع کی لیکن یہاں اس سے مراد مافوق الواحد ہے اور مباینت لکل سے مراد مباینت لکل نوع ہے مباینت لکل انواع مرتبہ نہیں۔

وَقَدۡ[۱] یُقَالُ فِی تَمۡثِیلِہٖ اَنَّہٗ کَالۡعَقۡلِ اِنۡ قُلۡنَا اِنَّ الۡجَوۡھَرَ جِنۡسٌ لَہٗ فَاِنَّ الۡعَقۡلَ تَحۡتَہٗ[۲] الۡعُقُوۡلُ الۡعَشۡرَۃُ وَھِیَ کُلُّھَا فِی حَقِیۡقَۃِ الۡعَقۡلِ مُتَّفِقَۃٌ فَھُوَ لَا یَکُوۡنُ اَعَمَّ مِنۡ نَوۡعٍ اٰخَرَ اِذۡ لَیۡسَ تَحۡتَہٗ نَوۡعٌ بَلۡ اَشۡخَاصٌ وَلَا اَخَصَّ اِذۡ لَیۡسَ فَوۡقَہٗ نَوۡعٌ بَلِ الۡجِنۡسُ وَھُوَ الۡجَوۡھَرُ فَعَلٰی ذٰلِکَ التَّقۡدِیۡرِ فَھُوَ نَوۡعٌ مُفۡرَدٌ

ترجمہ : ـــــ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اس کی مثال عقل ہے اگر ہم کہیں جوہر اس کی جنس ہے کیونکہ عقل کے تحت عقول عشرہ ہیں اور وہ کل حقیقت عقل میں متفق ہیں لہذا وہ نوع آخر سے اعم نہیں ہوسکتی کیونکہ اس کے تحت نوع نہیں بلکہ اشخاص ہیں اور نہ اخص ہوسکتی کیونکہ اس کے اوپر نوع نہیں بلکہ جنس ہے اور وہ جوہر ہے تو وہ اس تقدیر پر نوع مفرد ہے۔

تشریح : ـــــ قولہ[۱] وقد یقال۔ نوع مفرد اگرچہ عقلاً ممکن ہے لیکن اسکی مثال متحقق نہیں بعض لوگوں نے اس کی مثال عقل کو بیان کیا ہے کہ نہ اسکے اوپر نوع ہے اور نہ نیچے۔ نیچے اس لئے نہیں کہ اسکے اشخاص وہ عقول عشرہ ہیں اور اوپر اسلئے نہیں کہ اس کے اوپر جنس ہے جوھر کو اس کی اگر جنس قرار دیا جائے۔ میر صاحب نے کہا کہ عقول عشرہ کا متفقۃ الحقائق ہونا ضروری ہے

جسم نامی

حیوان (جنس سافل نوع متوسط) غیر حیوان

انسان (نوع سافل) جانور

زید۔ بکر۔ خالد وغیرہ

قولہ[۵] فقد تترتب : نوع کی نوعیں چونکہ مافوق کے اعتبار سے ہوتی ہیں اس لئے نوع اضافی میں ترتیب واقع ہوگی اور ممکن ہے ایک نوع اضافی کے اوپر دوسری نوع اضافی ہو چنانچہ انسان نوع اضافی ہے اس لئے کہ اس کے اوپر حیوان ہے اور حیوان بھی نوع اضافی ہے اس لئے کہ اسکے اوپر جسم نامی ہے اور جسم نامی بھی نوع اضافی ہے اس لئے کہ اسکے اوپر جسم مطلق ہے اور جسم مطلق بھی نوع اضافی ہے اس لئے کہ اسکے اوپر جوہر ہے تو انسان کے اوپر چونکہ چار مرتبے ہوئے۔ (۱) حیوان (۲) جسم نامی (۳) جسم مطلق (۴) جوہر اس لئے نوع اضافی کے بھی چار مرتبے ہوں گے اور نوع چونکہ جزء خاص کو کہا جاتا ہے اس لئے جوہر کی نوع جسم مطلق ہوا اس لئے کہ یہ اس سے خاص ہے اور جسم مطلق کی نوع جسم نامی ہے اور جسم نامی کی نوع حیوان ہوا اور حیوان کی نوع انسان ہوا۔ اس لئے کہ یہ اس سے خاص ہے تو انسان چونکہ تمام نوعوں سے خاص اور سب کے نیچے ہے اس لئے اس کو نوع الانواع اور نوع سافل کہا جاتا ہے اور جسم مطلق تمام نوعوں کے اوپر ہے اس لئے اس کو نوع عالی کہا جاتا ہے اور حیوان وجسم نامی چونکہ انسان وجسم مطلق کے درمیان واقع ہے اس لئے ان دونوں کو نوع متوسط کہا جاتا ہے لہذا نوع اضافی کے چار مرتبے ہوئے (۱) نوع سافل جس کو نوع الانواع کہا جاتا ہے جیسے انسان (۲) نوع عالی جیسے جسم مطلق (۳) نوع متوسط جیسے حیوان وجسم نامی (۴) نوع مفرد کہ جس کے نہ فوق میں کوئی نوع ہے اور نہ تحت کوئی نوع ہے وہ عنقاء کی مثل ہے نوع مفرد ممکن تو ہے لیکن اس کی مثال متحقق نہیں

قولہ[۲] لانہ اما ان یکون :۔ یہ دلیل ہے دعویٰ مذکورہ کی کہ نوع اضافی کے چار ہی مرتبے ہوں

ورنہ عقل کا نوع اضافی مفرد ہونا ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ جوہر اگر عقول کیلئے عرض عام ہو تو عقل تحت جنس نہ ہونیکی وجہ سے نوع اضافی نہ ہوگی اور اگر عقول مختلفۃ الحقائق ہوں تو عقل جنس مفرد ہو جائے گی نوع اضافی مفرد نہ رہے گی جبکہ وہ مفروض کے خلاف ہے۔

قولہ العقول: عقول کے وجود کے قائل حکماء ہیں کہ وہ باری تعالےٰ سے ممکنات میں تاثیر کیلئے عقول کو واسطہ قرار دیتے ہیں ان کی دلیلوں سے مستفاد ہے کہ عقول بسائط ہیں مرکب نہیں لہٰذا جوہر ان کیلئے جنس نہیں ہوگا ورنہ فصل کا ہونا ضروری ہوگا اور جب اس کی جنس ہوگی اور فصل بھی تو ترکیب لازم آئے گی اور ترکیب حدوث کو لازم ہے اور حدوث شان قدیم کے خلاف ہے کیونکہ عقول کو وہ قدیم مانتے ہیں اور جمہور متکلمین عقول کے وجود کے منکر ہیں ان میں سے بعض کے نزدیک دلیل نہ اس کے وجود پر ہے اور نہ عدم پر اور بعض کے نزدیک دلیل اس کے عدم بلکہ امتناع پر ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک چیزوں کا فاعل مختار مطلقاً اللہ تعالےٰ ہے اور حکماء کے نزدیک یہ ہے کہ فاعل مختار چونکہ ہر اعتبار سے واحد ہے اس لئے اس سے صرف ایک ہی صادر ہو سکتا ہے اور وہ اس صادر کا نام عقل اول رکھتے ہیں لیکن اس عقل کا صدور مولیٰ تعالیٰ سے بطور علت ہو سکتا لہٰذا مولیٰ تعالےٰ فاعل بالایجاب ہے جو عقل اول میں اثر کرتا ہے جیسے علت کا اثر معلول میں ہوتا ہے پس اللہ تعالیٰ واجب لذاتہ ہے جس کی ذات صرف وجوب ہی سے متصف ہوتی ہے اور عقل اول ممکن بھی ہے اور واجب بھی لیکن اس کا امکان لذاتہ ہے اور وجوب اس اعتبار سے ہے کہ اس کا صدور واجب سے ہے لہٰذا دونوں ہی قدیم ہیں لیکن مولیٰ تعالےٰ کا قدم بالذات ہے اور عقل اول کا قدم بالزمان ہے بایں معنی کہ اس کیلئے اول نہیں۔ اور عقل اول چونکہ دو وصفوں کے ساتھ متصف ہے ایک امکان اور دوسرا وجوب اس لئے اس کا اثر بھی دو اعتبار سے ہوتا ہے وجوب کے اعتبار سے عقل ثانی میں بطور علت اثر کرتی ہے اور امکان کے اعتبار سے فلک تاسع یعنی عرش میں اثر کرتی ہے اس طرح عقل ثانی دو وصفوں سے متصف ہے علت ہونے کے اعتبار سے واجب ہے اور ذات کے اعتبار سے ممکن ہے لہٰذا وجوب کے اعتبار سے عقل ثالث میں اثر کرتی ہے اور امکان کے

اعتبار سے فلک ثامن یعنی کرسی میں اثر کرتی ہے اسی طرح دس عقلیں اور نو افلاک ہیں اور ان دس عقلوں میں سے ہر ایک اس کا مدبر ہے جو اس سے پیدا ہوتی ہے لہٰذا عقل اول جو واجب الوجود سے پیدا ہے فلک تاسع اور عقل ثانی میں مدبر ہے الیٰ آخرہ اسی طرح عقل عاشر فلک تاسع اور جمیع ارض میں مدبر ہے

وَرُبَّمَا يُقَرَّرُ التَّقْسِيمُ عَلٰی وَجْهٍ آخَرَ وَهُوَ اَنَّ النَّوْعَ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ فَوْقَهٗ نَوْعٌ وَتَحْتَهٗ نَوْعٌ اَوْ لَا يَكُوْنُ فَوْقَهٗ نَوْعٌ وَلَا تَحْتَهٗ نَوْعٌ اَوْ يَكُوْنُ فَوْقَهٗ نَوْعٌ وَلَا يَكُوْنُ تَحْتَهٗ نَوْعٌ اَوْ يَكُوْنُ تَحْتَهٗ نَوْعٌ وَلَا يَكُوْنُ فَوْقَهٗ نَوْعٌ وَذٰلِكَ ظَاهِرٌ

ترجمہ: ــــــ اور کبھی تقسیم کی تقریر دوسرے طریقہ پر کی جاتی ہے کہ وہ نوع یا تو اسکے اوپر اور نیچے نوع ہوگی یا نہ اسکے اوپر نوع ہوگی اور نہ نیچے یا اسکے اوپر نوع ہوگی اور نیچے نہ ہوگی اور اوپر نوع نہ ہوگی اور وہ ظاہر ہے۔

تشریح: ــــــ قولہ وربما یقرر: تقسیم مذکور کی ایک تقریر مصنف نے بیان کی جس کی شارح نے تفصیل سے بیان کیا لیکن وہ چونکہ چند خامیوں پر مشتمل ہے اس لئے شارح اس کی دوسری تقریر بیان کرتے ہیں کہ نوع اضافی آیا اسکے اوپر بھی نوع اضافی ہے اور نیچے بھی یا نہ اسکے اوپر نوع اضافی ہے اور نہ نیچے یا صرف اوپر نوع اضافی ہے نیچے نہیں یا صرف نیچے نوع اضافی ہے اوپر نہیں پہلا نوع متوسط ہے کہ اسکے اوپر بھی نوع ہے اور نیچے بھی اور دوسرا نوع مفرد ہے کہ نہ اس کے اوپر نوع ہے اور نہ نیچے تیسرا نوع سافل ہے کہ صرف اوپر نوع اضافی ہے نیچے نہیں چوتھا نوع عالی ہے کہ اس کے نیچے نوع اضافی ہے اوپر نہیں لیکن وہ خامیاں جو مصنف کی عبارت میں ہیں ان میں سے ایک یہ کہ نوع مفرد پر مرتبہ کا اطلاق کیا گیا ہے جبکہ وہ سلسلۂ ترتیب میں داخل نہیں دوم یہ کہ انواع کہا گیا ہے جبکہ نوع کہنا چاہیے کیونکہ سافل و عالی کا تحقق انواع پر نہیں بلکہ نوع پر موقوف ہے

سوم یہ کہ نوع مفرد کی مباینت کا اعتبار کل انواع مرتبہ کیلئے کیا گیا ہے جبکہ کل نوع کیلئے کرنا چاہئے

قَالَ وَمَرَاتِبُ الْاَجْنَاسِ اَیْضًا اَرْبَعٌ لٰکِنَّ الْعَالِیَ کَالْجَوْهَرِ فِیْ مَرَاتِبِ الْاَجْنَاسِ یُسَمّٰی جِنْسَ الْاَجْنَاسِ لَا السَّافِلَ کَالْحَیَوَانِ وَمِثَالُ الْمُتَوَسِّطِ فِیْهَا الْجِسْمُ النَّامِیْ وَمِثَالُ الْمُفْرَدِ الْعَقْلُ اِنْ قُلْنَا اِنَّ الْجَوْهَرَ لَیْسَ بِجِنْسٍ لَهٗ

ترجمہ: ــــــــ مصنف نے فرمایا کہ اجناس کے مراتب بھی چار ہیں لیکن عالی جیسے جوہر مراتب اجناس میں اس کا نام جنس الاجناس رکھا جاتا ہے نہ کہ سافل جیسے حیوان اور متوسط کی مثال ان میں جسم نامی ہے اور مفرد کی مثال عقل ہے اگر ہم کہیں کہ جوہر اس کی جنس نہیں۔

تشریح: ــــــــ بیانہ و مراتب الاجناس۔ کلیات کے بیان میں چونکہ پہلے نوع کا ذکر تھا پھر جنس کا اس لئے مراتب کے بیان میں بھی پہلے نوع کے مراتب کو بیان کیا گیا اور اب جنس کے مراتب کو بیان کیا جاتا ہے کہ نوع کی طرح جنس کے مراتب بھی چار ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) جنس عالی جس کو جنس الاجناس بھی کہا جاتا ہے جیسے جوہر (۲) جنس سافل جیسے حیوان (۳) جنس متوسط جیسے جسم مطلق اور جسم نامی (۴) جنس مفرد جیسے عقل کہ اگر جوہر اسکی جنس نہ ہو۔ تفصیل شرح میں درج ہے۔

اَقُوْلُ کَمَا اَنَّ الْاَنْوَاعَ الْاِضَافِیَّةَ قَدْ تَتَرَتَّبُ مُتَنَازِلَةً کَذٰلِکَ الْاَجْنَاسُ اَیْضًا قَدْ تَتَرَتَّبُ مُتَصَاعِدَةً حَتّٰی یَکُوْنَ جِنْسٌ فَوْقَهٗ جِنْسٌ آخَرُ وَکَمَا اَنَّ مَرَاتِبَ الْاَنْوَاعِ اَرْبَعٌ فَکَذٰلِکَ مَرَاتِبُ الْاَجْنَاسِ اَیْضًا تِلْکَ الْاَرْبَعُ لِاَنَّهٗ اِنْ کَانَ اَعَمَّ الْاَجْنَاسِ فَهُوَ الْجِنْسُ الْعَالِیْ کَالْجَوْهَرِ وَاِنْ کَانَ اَخَصَّهَا فَهُوَ الْجِنْسُ السَّافِلُ کَالْحَیَوَانِ اَوْ اَعَمَّ وَاَخَصَّ فَهُوَ الْجِنْسُ الْمُتَوَسِّطُ کَالْجِسْمِ النَّامِیْ وَالْجِسْمِ اَوْ مُبَایِنًا لِلْکُلِّ فَهُوَ الْجِنْسُ الْمُفْرَدُ اِلَّا اَنَّ الْعَالِیَ فِیْ مَرَاتِبِ الْاَجْنَاسِ یُسَمّٰی جِنْسَ الْاَجْنَاسِ لَا السَّافِلَ وَالسَّافِلُ فِیْ مَرَاتِبِ الْاَنْوَاعِ یُسَمّٰی نَوْعَ الْاَنْوَاعِ لَا الْعَالِیْ

ترجمہ: ــــــــ میں کہتا ہوں کہ جس طرح انواع اضافیہ کبھی نیچے کو اترتی ہوئی مرتب ہوتی ہیں اسی طرح اجناس بھی کبھی اوپر کو چڑھتی ہوئی مرتب ہوتی ہیں یہاں تک کہ جنس کے اوپر دوسری جنس ہوگی اور جیسے انواع کے مراتب چار ہیں ایسے ہی اجناس کے مراتب بھی یہی چار ہیں کیونکہ اگر وہ اعم الاجناس ہو تو وہ جنس عالی ہے جیسے جوہر اور اگر اخص الاجناس ہو تو وہ جنس سافل ہے جیسے حیوان اور اگر اعم واخص ہو تو وہ جنس متوسط ہے جیسے جسم نامی اور جسم مطلق اور اگر مباین کلی ہو تو وہ جنس مفرد ہے مگر عالی مراتب اجناس میں جنس الاجناس کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے نہ کہ سافل اور سافل مراتب انواع میں نوع الانواع کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے نہ کہ عالی۔

تشریح: ــــــــ قولہ کما ان الانواع: انواع اضافیہ میں جس طرح تنازل یعنی عام سے خاص کی طرف اترنا ہوتا ہے اسی طرح اجناس میں تصاعد یعنی خاص سے عام کی طرف ترقی ہوتی ہے کہ جنس کی جنس اس سے عام ہوتی ہے اسی طرح مراتب انواع جس طرح چار ہیں اسی طرح مراتب اجناس بھی چار ہیں تو یہاں دو دعوے ہوئے ایک یہ کہ اجناس میں تصاعد ہوتا ہے اور انواع میں تنازل دوسرا یہ کہ جس طرح مراتب انواع چار ہیں اسی طرح مراتب اجناس بھی چار ہیں۔ پہلا دعویٰ چونکہ اسلوب بیان سے ہی ظاہر ہے اس لئے صرف دوسرے دعویٰ کی دلیل لانہ ان کان الخ سے بیان کی گئی ہے

قولہ لانہ ان کان: یعنی مراتب انواع کی طرح مراتب اجناس بھی چار ہی ہوں گے دلیل یہ ہے کہ جنس آیا تمام اجناس سے عام ہوگی یا تمام اجناس سے خاص یا بعض سے عام ہوگی اور بعض سے خاص یا ہر ایک کا مباین اول یعنی اگر تمام اجناس سے عام ہو تو اس کو جنس عالی کہا جائے گا جیسا کہ گذشتہ نقشہ میں جوہر تمام اجناس سے عام ہے اسی وجہ سے اس کو جنس الاجناس کہا جاتا ہے اور دوم یعنی اگر تمام اجناس سے خاص ہو تو اس کو جنس سافل کہا جائیگا جیسے حیوان کہ وہ تمام اجناس سے خاص اور اسکے علاوہ دوسرے اجناس اس سے عام ہیں اور سوم یعنی اگر بعض جنس بعض سے عام اور بعض سے خاص ہو تو جنس متوسط کہا جائے گا جیسے

جسم نامی اور جسم مطلق کہ وہ دونوں حیوان سے عام اور جوہر سے خاص ہیں اور چہارم یعنی اگر ہر ایک کا مباین ہو تو جنس مفرد کہا جائے گا جیسے عقل جبکہ جوہر اسکی جنس نہ ہو۔

قولہ الا ان۔ اس استدراک کو شارح نے مراتب اربعہ کے اثبات اور اسکی تفصیل کے بعد بیان کیا ہے جب کہ مصنف نے اس استدراک کو اثبات مراتب اربعہ سے پہلے بیان کیا ہے اس کی وجہ یہ کہ نوع الانواع کے موافق جنس الاجناس ہونے کا وہم اتحاد مراتب کی معرفت کے بعد اور زیادہ شدید ہو جاتا ہے اسی وجہ سے اس استدراک کو شارح نے بعد میں بیان کیا ہے۔

قولہ العالی فی مراتب۔ جنس کی جنسیت چونکہ اپنے ماتحت کے اعتبار سے ہوتی ہے جسطرح نوع کی نوعیت اپنے مافوق کے اعتبار سے ہوتی ہے لہذا جنس عالی یعنی وہ جنس جو تمام اجناس سے عام ہو جنس الاجناس کہلائیگی کیونکہ اس میں صفت فوقیت درجۂ کمال کی ہوتی ہے جیسے جوہر اپنے ماتحت اجناس کے اوپر ہے لیکن نوع سافل یعنی وہ نوع جو تمام انواع سے خاص ہو نوع الانواع کہلائیگی کیونکہ اس میں صفت تحتیت درجۂ کمال کی ہوتی ہے جیسے انسان اپنے مافوق تمام انواع سے نیچے ہے۔

وذلک لِاَنَّ جنسیۃَ الشیٔ انما ھی بالقیاس الی ما تحتہٗ فھو انما یکون جنسُ الاجناسِ اِذا کان فوق جمیع الاجناسِ ونوعیۃُ الشیٔ اِنما یکون بالقیاس الی ما فوقہٗ فھو اِنما یکون نوعُ الانواعِ اذا کان تحتَ جمیعِ الانواعِ

ترجمہ: ـــــــ اور وہ اس لئے ہے کہ شئ کا جنس ہونا اپنے ماتحت کے لحاظ سے ہوتا ہے تو وہ جنس الاجناس اس وقت ہوگی جب کہ تمام اجناس کے اوپر ہو اور شئ کا نوع ہونا اپنے مافوق کے لحاظ سے ہوتا ہے تو وہ نوع الانواع اس وقت ہوتا ہے جبکہ تمام انواع کے نیچے ہو

تشریح: قولہ وذلک۔ یہ دلیل ہے اس دعوئ مذکور کی کہ جنس عالی کو جنس الاجناس اور نوع سافل کو نوع الانواع کہا جاتا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ شئ کی جنسیت اپنے ماتحت کے اعتبار سے ہوتی ہے تو اگر اجناس کی ترتیب، جنس، جنسِ جنس، جنسُ جنسِ جنس، جنسِ جنسِ جنسِ ہو تو ظاہر ہے جنس الجنس اس جنس کے اوپر ہوگی اور جنسُ جنسِ الجنس اس سے بھی اوپر ہوگی پس جنس الاجناس وہ جنس ہوگی جس کے اوپر کوئی دوسری جنس نہ ہو بلکہ اسی پر اجناس کا سلسلہ ختم ہوگیا برخلاف شئ کی نوعیت اپنے مافوق کے اعتبار سے ہوتی ہے تو انواع کی ترتیب۔ نوع۔ نوع النوع۔ نوع نوع النوع ہو تو ظاہر ہے نوع النوع اس نوع کے تحت ہوگی یعنی نوع کی نوع اس وقت کہا جائے گا جبکہ وہ اس نوع کے تحت ہو لہذا ترتیب بر سبیل تنازل عام سے خاص کی طرف اور خاص سے اخص کی طرف ہوگی جس طرح ترتیب بر سبیل تصاعد خاص سے عام کی طرف اور عام سے اعم کی طرف ہوتی ہے۔

خیال رہے کہ مراتب انواع میں نوع سافل جمیع مراتب اجناس کا مباین ہے کیونکہ وہ نوع حقیقی ہوتی ہے جس کا جنس ہونا محال ہے اور جنس عالی جمیع مراتب انواع کا مباین ہے کیونکہ اس کے اوپر جنس نہیں لہذا محال ہے کہ وہ نوع ہو جائے اور نوع عالی و نوع متوسط میں سے ہر ایک کے درمیان اور جنس متوسط اور جنس سافل میں سے ہر ایک کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے۔ شرح مطالع میں ہے کہ جنس سافل اور نوع عالی کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت بایں طور ہے کہ لون تحت کیف میں دونوں صادق ہیں اور جسم مطلق میں نوع عالی صادق ہے جنس سافل نہیں اور حیوان میں جنس سافل صادق ہے نوع عالی نہیں لیکن جنس سافل اور نوع متوسط کے درمیان عموم من وجہ بایں طور ہے کہ جنس سافل صادق ہے اور لون میں جنس سافل صادق ہے نوع عالی نہیں اور جسم نامی میں نوع متوسط صادق ہے جنس سافل نہیں اور لیکن جنس متوسط اور نوع عالی کے درمیان عموم من وجہ بایں طور ہے کہ جسم مطلق ہیں دونوں صادق ہیں اور جسم نامی ہیں جنس متوسط صادق ہے نوع عالی نہیں اور لون میں نوع عالی صادق ہے جنس متوسط نہیں اور لیکن جنس متوسط اور نوع متوسط کے درمیان عموم من وجہ بایں طور ہے کہ جسم نامی میں دونوں صادق ہیں اور جسم مطلق میں جنس متوسط صادق ہے نوع متوسط نہیں اور حیوان میں نوع متوسط صادق ہے جنس متوسط نہیں۔

وَالجنسُ المفردُ مُمثَّلٌ بالعقلِ علی تقدیرِ اَن لایکونَ الجوھرُ جنساً لہٗ فانہٗ لیس اعمَّ من جنسٍ اِذ لیس تحتہٗ اِلّا العقولُ العشرۃُ وہیَ انواعٌ لا اجناسٌ ولا اخصَّ اذ لیس فوقہٗ اِلّا الجوھرُ وقد فُرِضَ انّہٗ لیس بجنسٍ

ترجمہ: ——— اور جنس مفرد کی مثال عقل سے دی گئی ہے اس تقدیر پر کہ جوہر اس کیلئے جنس نہ ہو کہ وہ نہ جنس سے اعم ہے کیونکہ اس کے نیچے صرف عقول عشرہ ہیں جو انواع ہیں نہ کہ اجناس اور نہ اخص ہے کیونکہ اسکے اوپر صرف جوہر ہے اور مفروض یہ ہے کہ وہ اس کیلئے جنس نہیں۔

تشریح: ——— قولہٗ والجنس المفرد:۔ جنس کی جو تین قسمیں گذریں ان کی مثالیں چونکہ متحقق ہیں اسلئے ان کو کسی شرط کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا لیکن جنس مفرد کہ اس کی مثال چونکہ فرض فارض پر موقوف ہے اس لئے اس میں شرط لگائی جاتی ہے کہ عقل جنس مفرد کی مثال اس وقت ہے جبکہ جوہر کو اس کی جنس قرار نہ دیا جائے۔ اور عقل جنس سے نہ عام ہے اور نہ خاص، عام اس لئے نہیں کہ اس کے تحت عقول عشرہ ہیں اور وہ انواع ہیں اجناس نہیں اور خاص اس لئے نہیں کہ اس کے اوپر صرف جوہر ہے جبکہ مفروض یہ ہے کہ جوہر عقل کی جنس نہیں۔

لایُقالُ اَحدُ التمثیلینِ فاسدٌ اِمّا تمثیلُ النوعِ المفردِ بالعقلِ علی تقدیرِ جنسیۃِ الجوھرِ واِمّا تمثیلُ الجنسِ المفردِ بالعقلِ علی تقدیرِ عرضیۃِ الجوھرِ لانَّ العقلَ اِن کانَ جنساً یکونُ تحتہٗ انواعٌ فلایکونُ نوعاً مفرداً بل کانَ عالیاً فلا یصحُّ التمثیلُ الاوّلُ واِن لم یکن جنساً لم یصحَّ التمثیلُ الثانی ضرورۃَ انّہٗ لایکونُ جنساً لایکونُ جنساً مفرداً لانا نقولُ التمثیلُ الاوّلُ علی تقدیرِ انَّ العقولَ العشرۃَ متفقۃٌ بالنوعِ والثانی علی تقدیرِ انّہا مختلفۃٌ فیہِ والتمثیلُ یحصلُ بمجرّدِ الفرضِ سواءٌ طابقَ الواقعَ اولا یطابقہٗ

ترجمہ: ——— نہ کہا جائے کہ دو میں سے ایک مثال غلط ہے یا تو نوع مفرد کی مثال

عقل سے بتقدیر جنسیت جوہر اور یا جنس مفرد کی مثال عقل سے بتقدیر عرضیت جوہر۔ کیونکہ عقل اگر جنس ہو تو اسکے تحت انواع ہوں گی تو وہ نوع مفرد نہ ہوگی بلکہ نوع عالی ہوگی تو پہلی تمثیل صحیح نہ ہوگی اور اگر جنس نہ ہو تو تمثیل ثانی صحیح نہ ہوگی اسلئے کہ جو جنس ہی نہ ہو وہ جنس مفرد نہیں ہو سکتی کیونکہ ہم کہیں گے کہ پہلی تمثیل اس تقدیر پر ہے کہ عقول عشرہ متفق بالنوع ہوں اور دوسری تمثیل اس تقدیر پر ہے کہ وہ اس میں مختلف ہیں اور تمثیل محض فرض کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے خواہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو۔

تشریح: ——— قولہٗ لایقال:۔ عقل کو چونکہ جنس مفرد اور نوع مفرد دونوں کی مثال بیان کی گئی ہے اس لیے اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ دو میں سے کوئی ایک مثال ضرور غلط ہوگی کیونکہ عقل کو نوع مفرد کی مثال جوہر کو جنس ہونیکی تقدیر پر ہے اور اس کو جنس مفرد کی مثال جوہر کو عرض ہونیکی تقدیر پر ہے پس اگر عقل جنس ہو تو اسکے تحت انواع ہوں گی لہٰذا وہ نوع مفرد نہیں بلکہ نوع عالی ہوگی پس پہلی مثال صحیح نہ ہوگی اور اگر جنس نہ ہو تو دوسری مثال صحیح نہ ہوگی کیونکہ یہ امر ظاہر ہے کہ جو جنس نہ ہو وہ جنس مفرد بھی نہ ہوگا۔

قولہٗ لانا نقول:۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا اور وہ یہ کہ عقل نوع مفرد کی مثال اس تقدیر پر ہے کہ جوہر کو عقل کیلئے جنس فرض کرنے کے بعد عقول عشرہ کو متفقۃ الحقائق مانا جائے اور عقل جنس مفرد کی مثال اس تقدیر پر ہے کہ جوہر کو عقل کے لئے جنس نہیں بلکہ عرض عام فرض کرنیکی تقدیر کے بعد عقول عشرہ کو مختلفۃ الحقائق مانا جائے اور مثال چونکہ توضیح و تفہیم کیلئے ہوتی ہے اس لئے مثال فرضی سے بھی مقصود حاصل ہو جاتا ہے خواہ وہ نفس الامر کے مطابق ہو یا نہ ہو۔

قَالَ والنوعُ الاضافی موجودٌ بدونِ الحقیقی کالانواعِ المتوسطۃِ والحقیقیُّ موجودٌ بدونِ الاضافی کالحقائقِ البسیطۃِ فلیس بینہما عمومٌ وخصوصٌ مطلقاً بل کلٌّ منہما اعمُّ من الآخرِ من وجہٍ لصدقِہما علی النوعِ السافلِ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ نوع اضافی بدون نوع حقیقی موجود ہے جیسے انواع متوسط اور نوع حقیقی بدون نوع اضافی موجود ہے جیسے حقائق بسیط تو ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت نہیں بلکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے اعم من وجہ ہے کیونکہ دونوں نوع سافل پر صادق ہیں۔

تشریح: — بیانہ ہو النوع الاضافی :۔ نوع کی ماقبل میں دو قسمیں گذریں ایک نوع حقیقی اور دوسری نوع اضافی اور نوع اضافی میں چونکہ عموم و ترتیب متصور ہوتی ہے اس لئے اس کے درجات و مراتب کو بیان کیا گیا کہ وہ چار ہیں اور جب نوع کے درجات کو بیان کیا گیا تو اسکے ساتھ جنس کے درجات کو بھی بیان کیا گیا کہ وہ بھی چار ہیں اور بیان مذکور سے چونکہ یہ وہم ہوتا ہے کہ نوع اضافی، نوع حقیقی سے عام ہے جس سے عموم وخصوص کی نسبت متصور ہوتی ہے اس لئے اس عبارت سے اسکا ازالہ کیا گیا کہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت نہیں بلکہ عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے جس میں ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے اور دو مادے افتراق کے کیونکہ نوع سافل میں دونوں صادق ہیں اور انواع بسیطہ میں نوع اضافی صادق ہے نوع حقیقی نہیں اور حقائق بسیط میں نوع حقیقی صادق ہے نوع اضافی نہیں

خلاصہ یہ کہ مصنف نے اس عبارت سے تین باتیں بیان کی ہے اول نوع اضافی اور نوع حقیقی کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت دوم متقدمین کے قول کی تردید ضمنی و صریحی سوم دعویٰ اعم کی صورت میں متقدمین کے قول کے ابطال لہذا اولاً ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ثابت کی گئی ہے جس سے ضمنی طور پر متقدمین کے قول کا ابطال بھی ہو گیا ہے پھر اس ابطال کی تصریح اس طرح کر دی کہ ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی انسبت نہیں۔

اَقولُ لمّا نبّہ علیٰ انّ للنوعِ معنیینِ اَرادَ ان یبیّنَ النسبۃَ بینہما وقد ذہبَ قدماءُ المنطقیینَ

حتی الشیخ فی کتابِ الشفاءِ الیٰ انّ النوعَ الاضافیَ اَعمُّ مطلقاً منَ الحقیقیِ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ مصنف نے اس بات پر تنبیہ کیا کہ نوع کے دو معنی ہیں تو اب ان دونوں کے درمیان نسبت کو بیان کرنا چاہتا ہے۔ متقدمین مناطقہ حتی کہ شیخ کتاب شفاء میں اس طرف گئے ہیں کہ نوع اضافی، نوع حقیقی سے عام مطلق ہے۔

تشریح: قولہ لما نبہ :۔ نوع کے چونکہ ماقبل میں دو معنی گذرے اور ان دونوں کے درمیان کونسی نسبت ہے؟ اس کو اب تک بیان نہیں کیا گیا اسلئے اس عبارت سے اس کو صراحۃً بیان کیا جاتا ہے اگرچہ ضمناً اس کا علم معنی ہی سے ہو گیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ نوع کے دونوں معنوں کے درمیان نسبت کے بارے مناطقہ کا اختلاف ہے متقدمین نے کہا کہ ان دونوں کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے یعنی نوع اضافی عام اور نوع حقیقی خاص ہے لیکن متاخرین ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کا قول کرتے ہیں جس میں تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماع کا اور دو مادے افتراق کے نقشہ ذیل میں اس کو دیکھئے۔

نوع

عند المتقدمین

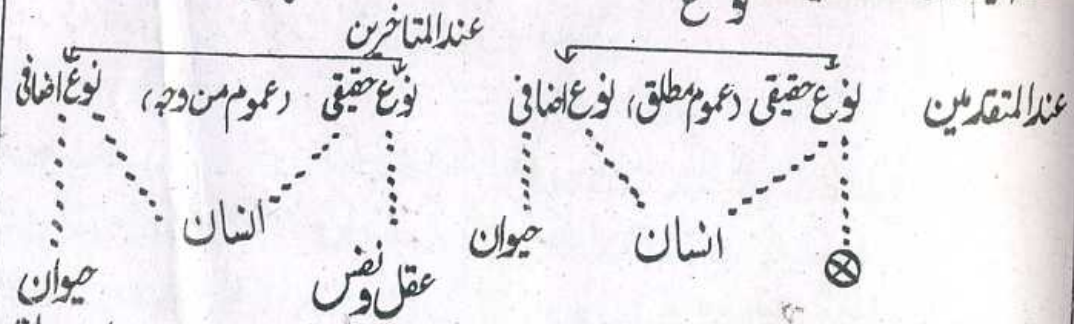
نوع حقیقی (عموم مطلق) نوع اضافی

⊗ انسان حیوان

نوع

عند المتاخرین

نوع حقیقی (عموم من وجہ) نوع اضافی

عقل و نفس انسان حیوان

قولہ ذہب قدماء :۔ مناطقہ متقدمین کہتے ہیں کہ نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہر نوع حقیقی مقولات عشر میں سے کسی نہ کسی مقولہ میں ضرور داخل ہے تو ہر نوع حقیقی نوع اضافی ہو گی چنانچہ انسان پر دونوں صادق ہیں نوع حقیقی اس لئے کہ وہ ماہو کے جواب میں کثیرین متفقین بالحقائق پر محمول ہے

اور نوع اضافی اس لئے کہ ما ھو کے جواب میں انسان و فرس پر جنس یعنی حیوان بولا جاتا ہے لیکن حیوان صرف نوع اضافی ہے نوع حقیقی نہیں اسلئے کہ اس پر اور اس کے غیر مثلاً نباتات پر جنس یعنی جسم نامی بولا جاتا ہے۔ متاخرین جو عموم و خصوص من وجہ کا قول کرتے ہیں وہ متقدمین کی دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ ہر نوع حقیقی کا مقولہ کے تحت ہونا تسلیم نہیں کیونکہ یہ اس وقت ہو گا جبکہ ہر نوع حقیقی ممکن ہو حالانکہ یہ ضروری نہیں اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو ممکنات کا مقولات عشر میں انحصار تسلیم نہیں اسلئے کہ ممکنات عالم کی اجناس مقولات عشر میں منحصر ہیں۔

وَرُدَّ ذٰلِکَ فِی صُوْرَۃِ دَعْوَی اَعَمَّ وَہِیَ اَنْ لَّیْسَ بَیْنَہُمَا عُمُوْمٌ وَّخُصُوْصٌ مُطْلَقًا فَاِنَّ کُلًّا مِّنْہُمَا مَوْجُوْدٌ بِدُوْنِ الْاٰخَرِ اَمَّا وُجُوْدُ النَّوْعِ الْاِضَافِیِّ بِدُوْنِ الْحَقِیْقِیِّ فَکَمَا فِی الْاَنْوَاعِ الْمُتَوَسِّطَۃِ فَاِنَّہَا اَنْوَاعٌ اِضَافِیَّۃٌ وَّلَیْسَتْ اَنْوَاعًا حَقِیْقِیَّۃً لِاَنَّہَا اَجْنَاسٌ وَاَمَّا وُجُوْدُ النَّوْعِ الْحَقِیْقِیِّ بِدُوْنِ الْاِضَافِیِّ فَکَمَا فِی الْحَقَائِقِ الْبَسِیْطَۃِ کَالْعَقْلِ وَالنَّفْسِ وَالنُّقْطَۃِ وَالْوَحْدَۃِ فَاِنَّہَا اَنْوَاعٌ حَقِیْقِیَّۃٌ وَّلَیْسَتْ اَنْوَاعًا اِضَافِیَّۃً وَاِلَّا لَکَانَتْ مُرَکَّبَۃً لِوُجُوْبِ انْدِرَاجِ النَّوْعِ الْاِضَافِیِّ تَحْتَ جِنْسٍ فَیَکُوْنُ مُرَکَّبًا مِّنَ الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ

ترجمہ: ——— اور اس کو دعویٰ اعم کی صورت میں رد کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت نہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر موجود ہے لیکن نوع اضافی بدون نوع حقیقی موجود ہے جیسے انواع بسیطہ میں کہ وہ انواع اضافیہ ہیں انواع حقیقیہ نہیں کیونکہ وہ اجناس ہیں اور لیکن نوع حقیقی بدون نوع اضافی موجود ہے جیسے حقائق بسیطہ میں چنانچہ عقل و نفس و نقطہ و وحدت میں کیونکہ وہ انواع حقیقیہ ہیں انواع اضافیہ نہیں ورنہ وہ مرکب ہو جائیں گے کیونکہ ضروری ہے نوع اضافی جنس کے تحت داخل ہو جائے تو وہ جنس و فصل سے مرکب ہو جائے گی

تشریح: ——— قولہ[۱] ورد ذلک:۔ ذلک کا مشار الیہ مذہب قدما ہے اور فی صورۃ دعوی اعم میں اعم دعوی کی صفت ہے یعنی تلک الدعوی التی ہی اعم من مذہبھم اور ہی ضمیر کا مرجع دعوی اعم ہے اور بینہما میں ضمیر تثنیہ کا مرجع نوع حقیقی و نوع اضافی ہیں۔ خلاصہ یہ کہ متقدمین کے مذہب (نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہونے) کو دعوی اعم کی صورت میں باطل قرار دیا گیا ہے کیونکہ عموم و خصوص مطلق ہونیکی تقدیر پر دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر موجود نہیں ہونا چاہئے جبکہ ہر ایک دوسرے کے بغیر موجود ہے چنانچہ انواع بسیطہ کہ وہ انواع اضافیہ ہیں لیکن انواع حقیقیہ نہیں کیونکہ وہ اجناس ہیں اور لیکن نوع حقیقی نوع اضافی کے بغیر جیسے حقائق بسیطہ مثلاً عقل و نفس و نقطہ و وحدت کہ وہ انواع حقیقیہ ہیں انواع اضافیہ نہیں کیونکہ انواع اضافیہ کا تحت جنس داخل ہونا ضروری ہے اور قاعدہ ہے کہ جس کیلئے جنس ہو اس کیلئے فصل بھی ہو گی لہذا نوع اضافی مرکب ہو گی حالانکہ حقائق مذکورہ بسیطہ ہیں مرکبہ نہیں تو نوع حقیقی کا وجود نوع اضافی کے بغیر پایا گیا اور جب ان میں سے ہر ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ثابت ہو گیا تو ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہونا باطل ہو گیا اس لئے کہ عام اگرچہ خاص کے بغیر پایا جاتا ہے لیکن خاص عام کے بغیر نہیں پایا جاتا ہے

قولہ[۲] کالعقل:۔ ان چاروں مثالوں پر اعتراض ہوتا ہے کہ ان کے بسیط ہونے پر کوئی دلیل نہیں نیز عقل و نفس صرف نوع حقیقی اسی تقدیر پر ہو سکتی ہیں جب ان کے لئے جنس نہ ہو اور اپنے افراد کی پوری ماہیت ہوں جب کہ دونوں میں کلام ہے اس لئے کہ حکماء کے نزدیک جوہر کی پانچ قسمیں ہیں۔ عقل۔ نفس۔ ہیولی۔ صورت۔ جسم لہذا جوہر ہر ایک کی جنس ہوئی۔ اور عقل کی دس نوعیں ہیں اور ہر نوع کو ایک فرد میں منحصر کیا گیا ہے اور نفس ناطقہ کی دو نوع، ایک نفس فلکیہ اور دوسر نفس انسانیہ قرار دیا گیا ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ممکن ہے یہ اعتراض طریقہ عقلاء کے خلاف ہو کیونکہ اعتراض مثال پر وارد ہے جبکہ مثال کے بطلان سے مطلوب کا بطلان لازم نہیں آتا ہے کیونکہ اس کی دوسری مثال واجب وغیرہ

بھی دی جا سکتی ہے اسی وجہ سے اس اعتراض کو مناقشہ سے تعبیر کیا گیا ہے کیونکہ مناقشہ اس اعتراض کو کہا جاتا ہے جو ادنی توجہ سے ساقط ہو جائے۔

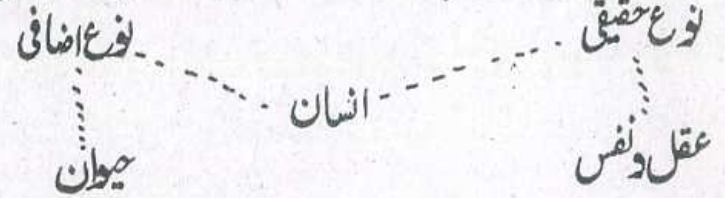
قولہ النقطۃ :۔ یعنی نقطہ بھی نوع حقیقی ہے نوع اضافی نہیں کیونکہ نقطہ خط کا کنارا ہوتا ہے اور خط سطح کا کنارا اور سطح جسم کا کنارا اور جسم چونکہ جہات ثلاثہ یعنی طول وعرض وعمق میں منقسم ہوتا ہے لہذا سطح طول وعرض میں منقسم ہوگی عمق میں نہیں اور خط طول میں منقسم ہوگا عرض وعمق میں نہیں اور نقطہ چونکہ خط کا کنارا ہے اس لئے وہ کسی جہت میں منقسم نہیں ہوگا اور جو کسی جہت میں منقسم نہ ہو اسکے اجزاء نہ ہوں گے اور جس کے اجزاء نہ ہوں اس کی جنس بھی نہ ہوگی اور جس کی جنس نہیں وہ نوع حقیقی ہوتا ہے نوع اضافی نہیں کیونکہ نوع اضافی جنس کے تحت ہوتی ہے اور جنس اس کا جزء ہوتی ہے اور نقطہ کا چونکہ جزء نہیں اس لئے وہ نوع اضافی نہ ہوگا اور نقطہ کا نوع حقیقی ہونا حکماء کے مسلک پر ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ نقطہ وخط وجسم تعلیمی موجود ہیں اور متکلمین چونکہ ان کا انکار کرتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک نوع حقیقی نہیں۔

خیال رہے کہ جسم کی دو قسمیں ہیں (۱) جسم تعلیمی (۲) جسم طبعی۔ جسم تعلیمی اس عرض کو کہتے ہیں جو طول وعرض وعمق تینوں جہت میں تقسیم کو قبول کرے اور جسم طبعی اس جوہر کو کہتے ہیں جسمیں کسی واسطہ سے طول وعرض وعمق حقیقۃً مانے جا سکیں اور یہاں پر جسم سے مراد جسم تعلیمی ہے کیونکہ اس کا کنارا سطح ہے اور سطح عرض ہے اور جس کا کنارا عرض ہو وہ عرض ہوتا ہے اور عرض جسم تعلیمی ہے جسم طبعی نہیں۔

ثُمَّ بَیَّنَ مَا ھُوَ الحَقُّ عِندَہٗ وَھُوَ اَنَّ بَینَھُمَا عُمُوْمًا وَّ خُصُوْصًا مِن وَجہٍ لِاَنَّہٗ قَد ثَبَتَ وُجُوْدُ کُلٍّ مِنْھُمَا بِدُوْنِ الْاٰخَرِ وَھُمَا یَتَصَادَقَانِ عَلَی النَّوْعِ السَّافِلِ لِاَنَّہٗ نَوْعٌ حَقِیْقِیٌّ مِّنْ حَیْثُ اَنَّہٗ مَقُوْلٌ عَلٰی اَفْرَادٍ مُتَّفِقَۃِ الْحَقِیْقَۃِ وَنَوْعٌ اِضَافِیٌّ مِّنْ حَیْثُ اَنَّہٗ مَقُوْلٌ عَلَیْہِ وَعَلٰی غَیْرِہٖ الْجِنْسُ فِیْ جَوَابِ مَا ھُوَ

ترجمہ: ــــــ پھر مصنف نے اس امر کو بیان کیا جو ان کے نزدیک حق ہے اور وہ یہ کہ ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر موجود ہونا ثابت ہو چکا اور یہ دونوں نوع سافل پر صادق ہیں کیونکہ وہ نوع حقیقی ہے بایں معنی کہ متفقۃ الحقیقت افراد پر محمول ہوتی ہے اور نوع اضافی ہے بایں معنی کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماھو کے جواب میں جنس محمول ہوتی ہے

تشریح: ــــــ قولہ ثم بین :۔ یعنی نوع حقیقی ونوع اضافی کے درمیان حقیقۃً نسبت عموم وخصوص من وجہ ہے اس لئے کہ نوع اضافی کبھی نوع حقیقی ہوتی ہے جو جنس کے تحت ہوتی ہے جیسے انسان، حیوان کے تحت داخل ہے اور کبھی جنس ہوتی ہے جو دوسری جنس کے تحت داخل ہوتی ہے جیسے حیوان جسم نامی کے تحت داخل ہے اسی طرح نوع حقیقی کبھی نوع اضافی ہوتی ہے جیسا کہ گذرا اور کبھی حقیقت بسیطہ ہوتی ہے جیسے عقل ونفس ونقطہ وغیرہ لہذا نوع حقیقی ونوع اضافی کے درمیان جیسا کہ نقشۂ ذیل میں ہے عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے کیونکہ اس کے تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماع کا اور دو مادے افتراق کے، انسان میں نوع حقیقی ونوع اضافی دونوں صادق ہیں لیکن نوع حقیقی اس لئے کہ وہ کثیرین متفقین پر ماھو کے جواب میں محمول ہوتی ہے لیکن نوع اضافی اس لئے کہ اس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماھما کے ذریعہ سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول ہوتی ہے اور حیوان پر نوع اضافی صادق ہے نوع حقیقی نہیں لیکن نوع اضافی اس لئے صادق ہے کہ اس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماھما کے ذریعہ سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول ہوتی ہے لیکن حقیقی اس لئے صادق نہیں آتی کہ وہ کثیرین متفقین بالحقائق پر ماھما کے جواب میں محمول نہیں ہوتی اور عقل ونفس ونقطہ پر نوع حقیقی صادق آتی ہے نوع اضافی نہیں لیکن حقیقی اس لئے صادق آتی ہے کہ وہ کثیرین متفقین بالحقائق پر ماھما کے جواب میں محمول ہوتے ہیں لیکن نوع اضافی اسلئے صادق نہیں آتی کہ ان کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماھما کے ذریعہ سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول نہیں ہوتی ورنہ ان کا مرکب ہونا لازم آئے گا کیونکہ جب

ان پر جنس محمول ہوگی تو وہ جنس کے تحت داخل ہوں گے اور جو جنس کے تحت داخل ہو وہ جنس و فصل سے مرکب ہوتا ہے حالانکہ وہ حقائق بسیطہ سے ہیں جن کا مرکب ہونا محال ہے۔

نوع حقیقی .... انسان .... نوع اضافی

عقل و نفس .... حیوان

قَالَ وَجُزْءُ الْمَقُوْلِ فِیْ جَوَابِ مَا هُوَ اِنْ کَانَ مَذْکُوْرًا بِالْمُطَابَقَةِ یُسَمّٰی وَاقِعًا فِیْ طَرِیْقِ مَا هُوَ کَالْحَیَوَانِ وَالنَّاطِقِ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْحَیَوَانِ النَّاطِقِ الْمَقُوْلِ فِیْ جَوَابِ السُّؤَالِ بِمَا هُوَ عَنِ الْاِنْسَانِ وَاِنْ کَانَ مَذْکُوْرًا بِالتَّضَمُّنِ یُسَمّٰی دَاخِلًا فِیْ جَوَابِ مَا هُوَ کَالْجِسْمِ اَوِ النَّامِیْ اَوِ الْحَسَّاسِ اَوِ الْمُتَحَرِّکِ بِالْاِرَادَةِ الدَّالِّ عَلَیْهَا الْحَیَوَانُ بِالتَّضَمُّنِ

ترجمہ: ـــــــ مصنف نے فرمایا کہ مقول فی جواب ما ہو کا جزء اگر مذکور بالمطابقۃ ہو تو اس کو واقع فی طریق ما ہو کہا جاتا ہے جیسے حیوان اور ناطق بہ نسبت حیوان ناطق کے جو انسان کے متعلق ما ہو کے ذریعہ سوال کے جواب میں محمول ہوتا ہے اور اگر تضمناً مذکور ہو تو داخل فی جواب ما ہو کہا جاتا ہے جیسے جسم یا نامی یا حساس یا متحرک بالارادہ کا مفہوم جس پر حیوان بطریق تضمن دال ہے۔

تشریح: ـــــــ بیانہ وجزء المقول:۔ یہ ازالہ ہے اس شبہہ کا کہ نوع اور جنس کی تعریف میں چونکہ مقول فی جواب ما ہو مذکور ہے اور نوع سے متعلق جب ما ہو کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب حد تام محمول ہوتی ہے جس میں فصل قریب صراحۃً اور فصل بعید ضمناً محمول ہوتی ہے چنانچہ الانسان ما ہو کے جواب یعنی حیوان ناطق، میں ناطق فصل قریب صراحۃً اور فصل بعید (یعنی حساس متحرک بالارادہ) ضمناً محمول ہوتی ہے جبکہ ما ہو کے جواب میں حد تام، نوع اور جنس مخصوص ہے اور اَیُّ شیءٍ ہو کے جواب میں فصل خاص ہے اور حد تام کے ضمن میں ما ہو کے جواب میں فصل بھی

محمول ہوتی ہے لہذا خصوصیت اب نہ رہی جواب اس کا یہ کہ مقول فی جواب ما ہو کی تین صورتیں ہیں جو آپس میں ایک دوسرے سے جدا ہیں (۱) مقول فی جواب ما ہو نوع و جنس ہیں (۲) واقع فی طریق ما ہو فصل قریب ہے (۳) داخل فی جواب ما ہو فصل بعید ہے۔ پہلی صورت چونکہ نوع و جنس کی تعریف سے ظاہر ہے اس لئے یہاں اس کو بیان نہیں کیا گیا صرف اخیر دونوں صورتوں کے ذکر پر اکتفا کیا گیا۔ اسی وجہ سے شرح میں اولاً مقول فی جواب ما ہو کو بیان کیا گیا پھر جزء مقول کو

اَقُوْلُ الْمَقُوْلُ فِیْ جَوَابِ مَا هُوَ هُوَ الدَّالُّ عَلَی الْمَاهِیَّةِ الْمَسْئُوْلِ عَنْهَا بِالْمُطَابَقَةِ کَمَا اِذَا سُئِلَ عَنِ الْاِنْسَانِ بِمَا هُوَ فَاُجِیْبَ بِالْحَیَوَانِ النَّاطِقِ فَاِنَّهٗ یَدُلُّ عَلٰی مَاهِیَّةِ الْاِنْسَانِ وَاَمَّا جُزْءُهٗ فَاِنْ کَانَ مَذْکُوْرًا فِیْ جَوَابِ مَا هُوَ بِالْمُطَابَقَةِ اَیْ بِلَفْظٍ یَدُلُّ عَلَیْهِ بِالْمُطَابَقَةِ یُسَمّٰی وَاقِعًا فِیْ طَرِیْقِ مَا هُوَ کَالْحَیَوَانِ اَوِ النَّاطِقِ فَاِنَّ مَعْنَی الْحَیَوَانِ جُزْءٌ لِمَجْمُوْعِ مَعْنَی الْحَیَوَانِ وَالنَّاطِقِ الْمَقُوْلِ فِیْ جَوَابِ السُّؤَالِ بِمَا هُوَ عَنِ الْاِنْسَانِ وَهُوَ مَذْکُوْرٌ بِلَفْظِ الْحَیَوَانِ الدَّالِّ عَلَیْهِ مُطَابَقَةً وَاِنَّمَا سُمِّیَ وَاقِعًا فِیْ طَرِیْقِ مَا هُوَ لِاَنَّ الْمَقُوْلَ فِیْ جَوَابِ مَا هُوَ طَرِیْقُ مَا هُوَ وَهُوَ وَاقِعٌ فِیْهِ

ترجمہ: ـــــــ میں کہتا ہوں کہ مقول فی جواب ما ہو وہ ہے جو ماہیت مقول علیہا پر مطابقۃً دلالت کرے مثلاً جب انسان کے متعلق ما ہو کے ذریعہ سوال کیا جائے اور اس کا جواب الحیوان الناطق سے دیا جائے تو وہ ماہیت انسان پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے لیکن جزء مقول تو اگر وہ ما ہو کے جواب میں مطابقۃً مذکور ہو یعنی ایسے لفظ کے ساتھ جو اس پر مطابقۃً دلالت کرے تو اس کو واقع فی طریق ما ہو کہا جاتا ہے جیسے حیوان اور ناطق کہ حیوان کا معنی مجموعہ معنی حیوان و ناطق کا جزء ہے جو انسان کے متعلق ما ہو کے ذریعہ سوال کے جواب میں محمول ہوتا ہے اور وہ لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے جو اس پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے اور اس کو واقع فی طریق ما ہو اس لئے کہا جاتا ہے کہ مقول فی جواب ما ہو طریق ما ہو ہے اور وہ اس میں واقع ہے۔

تشریح: ـــــــ قولہ[1] المقول: یعنی مقول فی جواب ما ہو اس کو کہا جاتا ہے جو ماہیت مسئول عنہا پر مطابقۃً دلالت کرے چنانچہ الانسان ما ہو کا جواب جو حیوان ناطق ہے وہ ماہیت انسان پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے لیکن جزء مقول فی جواب ما ہو اس کی دو صورتیں ہیں ایک واقع فی طریق ما ہو یعنی جواب ایسے لفظ کے ساتھ جواب میں مذکور ہوتا ہے جو اس جزء پر مطابقۃً دلالت کرے چنانچہ حیوان اور ناطق کہ معنی حیوان مجموعہ معنی حیوان ناطق کا جزء ہے اور وہ معنی لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے جو اسی پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے دوسری صورت داخل فی جواب ما ہو ہے جو آگے مذکور ہے۔

قولہ[2] ای بلفظ: اس تفسیر سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ مقول بمعنی محمول اور محمول حقیقۃً معنی ہے اور مطابقت لفظ کی صفت ہے لہذا بالمطابقۃ اصل میں یہ ہے بلفظ یدل بالمطابقۃ علیہ یہی مراد اگلی عبارت ای بلفظ یدل علیہ بالتضمن کی ہے۔

قولہ[3] وانما سمی: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ جزء مقول جو مذکور بالمطابقۃ ہے اس کو واقع فی طریق ما ہو کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ جزء مقول یعنی وہ جزء جو ما ہو کے جواب میں محمول ہو وہ چونکہ ما ہو کا طریق ہے اور وہ اس میں واقع ہے یعنی وہ جواب میں ایسے لفظ کے ساتھ محمول ہوتا ہے جو اس پر مطابقۃً دال ہے جیسے حیوان، اور ناطق کہ اس میں حیوان کا معنی مجموعہ معنی حیوان ناطق کا جزء ہے جس جزء پر لفظ حیوان بالمطابقۃ دلالت کرتا ہے۔

وَاِنْ کَانَ مَذْکُوْرًا فِیْ جَوَابِ مَا ھُوَ بِالتَّضَمُّنِ اَیْ بِلَفْظٍ یَدُلُّ عَلَیْہِ بِالتَّضَمُّنِ یُسَمّٰی دَاخِلًا فِیْ جَوَابِ مَا ھُوَ کَمَفْھُوْمِ الْجِسْمِ اَوِ النَّامِیْ اَوِ الْحَسَّاسِ اَوِ الْمُتَحَرِّکِ بِالْاِرَادَۃِ فَاِنَّہٗ جُزْءُ مَعْنَی الْحَیَوَانِ النَّاطِقِ الْمَقُوْلِ فِیْ جَوَابِ مَا ھُوَ وَھُوَ مَذْکُوْرٌ فِیْہِ بِلَفْظِ الْحَیَوَانِ الدَّالِّ عَلَیْہِ بِالتَّضَمُّنِ

ترجمہ: ـــــــ اور اگر ما ہو کے جواب میں تضمناً مذکور ہو یعنی ایسے لفظ کے ساتھ جو اس پر تضمناً دلالت کرتا ہے تو اس کو داخل فی جواب ما ہو کہا جاتا ہے جیسے جسم یا نامی یا حساس یا

متحرک بالارادہ کا مفہوم کہ وہ معنی حیوان ناطق کا جزء ہے جو ما ہو کے جواب میں مقول ہے اور وہ لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے جس پر وہ تضمناً دلالت کرتا ہے۔

تشریح: ـــــــ قولہ وان کان مذکورا: یعنی جزء مقول کی دوسری صورت داخل فی جواب ما ہو ہے جو جواب میں ایسے لفظ کے ساتھ مذکور ہے جو اس پر تضمناً دلالت کرتا ہے چنانچہ جسم مطلق و جسم نامی و حساس و متحرک بالارادہ کا مفہوم کہ وہ معنی حیوان ناطق کا جزء ہے اور وہ مفہوم لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے جو اس پر تضمناً دلالت کرتا ہے اس لئے کہ حیوان نام ہے جسم نامی، حساس متحرک بالارادہ کے مجموعہ کا لہذا یہ اجزاء حیوان میں ضمناً مذکور ہیں۔

وَاِنَّمَا انْحَصَرَ جُزْءُ الْمَقُوْلِ فِیْ جَوَابِ مَا ھُوَ فِی الْقِسْمَیْنِ لِاَنَّ دَلَالَۃَ الْاِلْتِزَامِ مَھْجُوْرَۃٌ فِیْ جَوَابِ مَا ھُوَ بِمَعْنٰی اَنَّہٗ لَا یُذْکَرُ فِیْ جَوَابِ مَا ھُوَ لَفْظٌ یَدُلُّ عَلَی الْمَاھِیَۃِ الْمَسْئُوْلِ عَنْھَا اَوْ عَلٰی جُزْئِھَا بِالْاِلْتِزَامِ اِصْطِلَاحًا

ترجمہ: ـــــــ اور مقول فی جواب ما ہو کے جزء کا دو قسموں میں منحصر ہونا اس لئے ہے کہ ما ہو کے جواب میں دلالت التزامی متروک ہے بایں معنی کہ ما ہو کے جواب میں وہ لفظ اصطلاحاً ذکر نہیں کیا جاتا ہے جو ماہیت مسئول عنہا یا اسکے اجزاء پر التزاماً دلالت کرے۔

تشریح: ـــــــ قولہ وانما انحصر: یہ اس سوال کا جواب ہے کہ مقول فی جواب ما ہو کا جزء جس طرح مدلول علیہ مطابقۃً و تضمناً ہوتا ہے اسی طرح التزاماً بھی ہو سکتا ہے پھر اس کو یہاں کیوں نہیں بیان کیا گیا؟ جواب یہ کہ مقول فی جواب ما ہو کا جزء چونکہ اسی وقت متصور ہوتا ہے جبکہ ماہیت مسئول عنہا مرکب ہو اس لئے ما ہو کے جواب میں صرف مدلول علیہ مطابقۃً ہی جائز ہوگا جو ظاہر ہے اور مدلول علیہ تضمناً بھی کیونکہ اسکے تمام اجزاء مقصود ہوتے ہیں اور اگر ما ہو کے جواب میں مدلول علیہ التزاماً بھی بولا جاتا ہے تو مقصود کے علاوہ دوسرے جزء یا دوسرے لوازم کی طرف ذہن کے منتقل ہونے کا احتمال ہوگا اور مقصود حاصل نہ ہو سکے گا اور قرائن پر اعتماد اس لئے

نہیں ہو سکتا کہ قرائن اکثر خفی ہوتے ہیں۔

قال والجنس العالی جاز ان یکون لہ فصل یقومہ لجواز ترکبہ من امرین متساویین او امور متساویۃ ویجب ان یکون لہ فصل یقسمہ والنوع السافل یجب ان یکون لہ فصل یقومہ و یمتنع ان یکون لہ فصل یقسمہ والمتوسطات یجب ان یکون لہما فصول تقسمہا وفصول تقومہا وکل فصل یقوم العالی فھو یقوم السافل من غیر عکس کلی وکل فصل یقسم السافل فھو یقسم العالی من غیر عکس

ترجمہ: ـــــــ مصنف نے فرمایا کہ جنس عالی کیلئے فصل مقوم ہو سکتی ہے کیونکہ اس کا دو یا چند امور متساویہ سے مرکب ہونا جائز ہے اور اسکے لئے فصل مقسم کا ہونا ضروری ہے اور نوع سافل کیلئے فصل مقوم کا ہونا ضروری اور فصل مقسم کا ہونا ممتنع ہے اور متوسطات کیلئے فصول مقسمہ اور فصول مقومہ کا ہونا ضروری ہے اور ہر فصل جو عالی کا مقوم ہے وہ سافل کا مقوم ہوگی عکس کلی کے بغیر اور ہر فصل جو سافل کا مقسم ہے وہ عالی کا مقسم ہوگی عکس کے بغیر۔

تشریح: ـــــ بیانہ[۱] والجنس العالی:۔ گذشتہ بیان سے یہ معلوم ہوا کہ اجناس کے متعدد درجے ہوتے ہیں بعض عالی اور بعض سافل اور بعض متوسط اس لئے سوال پیدا ہوا کہ جو فصل جنس سافل کا مقسم ہے وہ آیا جنس عالی کا بھی مقسم ہے یا نہیں تو مصنف نے جواب دیا کہ ہر وہ فصل جو جنس سافل کا مقسم ہے وہ جنس عالی کا بھی مقسم ہوگی لیکن اس کا برعکس یعنی ہر وہ فصل جو جنس عالی کا مقسم ہے وہ جنس سافل کا مقسم نہ ہوگی تفصیل شرح میں درج ہے یونہی اجناس کی طرح انواع کے بھی متعدد درجے ہوتے ہیں بعض عالی اور بعض سافل اور بعض متوسط اس لئے سوال پیدا ہوا کہ جو فصل نوع عالی کا مقوم ہے وہ آیا نوع سافل کا بھی مقوم ہے یا نہیں تو مصنف نے اس کا بھی جواب دیا کہ ہر وہ فصل جو نوع عالی کا مقوم ہے وہ لامحالہ نوع سافل کا بھی مقوم ہوگی اس کا برعکس نہیں یعنی ہر وہ فصل جو نوع سافل کا مقوم ہے

وہ نوع عالی کا مقوم نہ ہوگی تفصیل شرح میں درج ہے البتہ یہ بیان ضروری ہے کہ جنس عالی کا مقابل یہاں نوع سافل کو قرار دیا گیا ہے جبکہ اس کا مقابل جنس سافل ہوتی ہے جس طرح نوع سافل کا مقابل نوع عالی ہوتی ہے اسکی وجہ یہ کہ سلسلۂ ترتیب میں سب سے اوپر چونکہ جنس عالی ہے اور سب سے نیچے نوع سافل اس لئے منتہی ہونے کے اعتبار سے دونوں کو تقابل میں پیش کیا گیا۔

بیانہ[۲] والمتوسطات:۔ سلسلۂ انواع واجناس میں جو عالی و سافل کے مابین ہو اس کا نام متوسطات رکھا جاتا ہے لہذا جو جنس عالی و جنس سافل کے مابین ہو اس کا نام اجناس متوسط اور جو نوع عالی و نوع سافل کے مابین ہو اس کا نام انواع متوسط رکھا جائے گا جیسے جسم مطلق و جسم نامی و جوہر و حیوان کے مابین اجناس متوسط واقع ہیں اور جسم نامی و حیوان، جسم مطلق و انسان کے مابین انواع متوسط واقع ہیں۔

بیانہ[۳] ان یکون لہما:۔ لہما میں ضمیر مجرور کا مرجع متوسطات ہے یعنی خواہ اجناس متوسط ہوں یا انواع متوسط بہر دو تقدیر فصول کا تعلق اگر اجناس متوسط سے ہو تو وہ مقسمہ کہلائیں گی اور اگر ان کا تعلق انواع متوسط سے ہو تو مقومہ کہلائیں گی اور علو و سفل کی دو حیثیتیں ہیں ایک بحسب الحقیقۃ اور دوسری بحسب الاضافۃ، بحسب الحقیقۃ میں شئی کی ذات ہی بلندی و پستی پر دلالت کرتی ہے اور یہاں چونکہ علو و سفل سے بحسب الاضافۃ مراد ہے اس لئے جنس عالی و سافل اسی طرح نوع عالی و سافل اضافی و اعتباری مراد ہوں گی کہ ہر وہ فصل جو سافل کا مقسم ہے وہ عالی کا بھی مقسم ہوگی اس کا برعکس نہیں اس طرح جو فصل عالی کا مقوم ہوگی وہ سافل کا مقوم ہوگی اس کا برعکس نہیں۔

اقول[۱] الفصل لہ نسبۃ الی النوع ونسبۃ الی الجنس ای جنس ذلک النوع فاما نسبتہ الی النوع فبانہ مقوم لہ ای داخل فی قوامہ وجزء لہ واما نسبتہ الی الجنس فبانہ مقسم لہ ای محصل قسم لہ فانہ اذا انضم الی الجنس صار المجموع قسما من الجنس ونوعا لہ مثلا الناطق اذا نسب الی الانسان فھو داخل فی قوامہ وماہیتہ صار حیوانا ناطقا وھو قسم من الحیوان

ترجمہ: ـــــ میں کہتا ہوں کہ فصل کے لئے ایک نسبت ہے نوع کیطرف اور ایک جنس یعنی اس نوع کی جنس کی طرف النوع کی طرف تو اس کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کیلئے مقوم ہے یعنی اسکے قوام میں داخل اور ایک جنس یعنی اس نوع کی جنس کی طرف! نوع کی طرف تو اس کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کیلئے مقوم ہے یعنی اس کے قوام میں داخل اور اس کا جزء ہے اور جنس کی طرف اسکی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کے لئے مقسم یعنی محصل قسم ہے کیونکہ جب وہ جنس کے ساتھ منضم ہو تو مجموعہ جنس کی ایک قسم اور نوع ہو جاتی ہے مثلاً جب انسان کی طرف ناطق کی نسبت کیا جائے تو وہ اسکے قوام و ماہیت میں داخل ہے اور جب حیوان کی طرف نسبت کیا جائے تو حیوان ناطق ہو جاتا ہے جو حیوان کی ایک قسم ہے۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] الفصل لہٗ:۔ فصل ایک ایسی کلی ہے جو نوع اور جنس دونوں کی طرف منسوب ہوتی ہے لیکن جب نوع کی طرف منسوب ہو تو اس کا جزء ماہیت بنتی ہے جیسے ناطق ماہیت الانسان (حیوان ناطق) کا جزء ہے بایں وجہ اس کا نام مقوم یعنی قوام و حقیقت میں داخل ہونے والی رکھا جاتا ہے کیونکہ تقویم کا معنی ہے ایک چیز کا دوسری چیز کے قوام میں داخل اور اس کا جزء حقیقت ہونا جیسا کہ شرح مرقات فارسی میں ہے تقویم عبارت از داخل شدن چیزے در قوام و جزء گردیدن حقیقت اوست اور جب فصل جنس کی طرف منسوب ہو تو اس کی تقسیم کر دیتی ہے بایں وجہ اس کا نام مقسم رکھا جاتا ہے کیونکہ مقسم اس شئی کو کہا جاتا ہے جو دو حصوں میں تقسیم کر دے اور فصل کی نسبت جب جنس کی طرف ہو تو وہ بھی جنس کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے ایک وجود کے اعتبار سے اور دوسرا عدم کے اعتبار سے جیسے ناطق، حیوان کے وجود کے اعتبار سے حیوان ناطق اور عدم کے اعتبار سے حیوان غیر ناطق کی طرف تقسیم کر دیتا ہے۔

وَاِذَا تَصَوَّرْتَ ہٰذَا فَنَقُوْلُ الْجِنْسُ الْعَالِیْ جَازَ اَنْ یَّکُوْنَ لَہٗ فَصْلٌ یُقَوِّمُہٗ لِجَوَازِ اَنْ یَّتَرَکَّبَ مِنْ اَمْرَیْنِ یُسَاوِیَانِہٖ وَیُمَیِّزَانِہٖ عَنْ مُشَارِکَاتِہٖ فِی الْوُجُوْدِ وَقَدْ[۲] اِمْتَنَعَ الْقُدَمَاءُ عَنْ ذٰلِکَ بِنَاءً عَلٰی اَنَّ کُلَّ مَاہِیَّۃٍ لَہَا فَصْلٌ یُقَوِّمُہٗ لَابُدَّ اَنْ یَّکُوْنَ لَہَا جِنْسٌ وَقَدْ[۳] سَلَفَ ذٰلِکَ وَیَجِبُ اَنْ یَّکُوْنَ لَہٗ اَیْ لِلْجِنْسِ الْعَالِیْ فَصْلٌ یُقَسِّمُہٗ لِوُجُوْبِ اَنْ یَّکُوْنَ تَحْتَہٗ اَنْوَاعٌ وَفُصُوْلُ الْاَنْوَاعِ بِالْقِیَاسِ اِلَی الْجِنْسِ مُقَسِّمَاتٌ لَہٗ وَالنَّوْعُ السَّافِلُ

یَجِبُ اَنْ یَّکُوْنَ لَہٗ فَصْلٌ مُقَوِّمٌ وَیَمْتَنِعُ اَنْ یَّکُوْنَ لَہٗ فَصْلٌ مُقَسِّمٌ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِوُجُوْبِ اَنْ یَّکُوْنَ فَوْقَہٗ جِنْسٌ وَمَا لَہٗ جِنْسٌ لَابُدَّ اَنْ یَّکُوْنَ لَہٗ فَصْلٌ یُمَیِّزُہٗ عَنْ مُشَارِکَاتِہٖ فِیْ ذٰلِکَ الْجِنْسِ وَاَمَّا الثَّانِیْ فَلِاِمْتِنَاعِ اَنْ یَّکُوْنَ تَحْتَہٗ اَنْوَاعٌ وَاِلَّا لَمْ یَکُنْ سَافِلًا۔

ترجمہ: ـــــ اور جب آپ نے یہ جان لیا کہ تو ہم کہیں گے کہ جنس عالی کے لئے فصل مقوم ہو سکتی ہے کیونکہ جائز ہے وہ ایسے دو امروں سے مرکب ہو جو اس کے مساوی ہوں اور اس کو مشارکات فی الوجود سے امتیاز کیا جائے اور متقدمین اس سے اسلئے باز رہے کہ ہر وہ ماہیت جس کے لئے فصل مقوم ہو اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے اور یہ پہلے ہی گذرا ہے۔ اور جنس عالی کیلئے فصل مقسم کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اس کے تحت انواع کا ہونا واجب ہے۔ اور انواع کی فصول جنس کے لحاظ سے مقسمات ہوتی ہیں اور نوع سافل کے لئے فصل مقوم کا ہونا ضروری اور فصل مقسم کا ہونا ممتنع ہے لیکن امر اول تو اس لئے کہ اس کے اوپر جنس کا ہونا ضروری ہے اور جس کیلئے جنس ہو اس کیلئے مشارکات فی الجنس سے تمیز دینے والی فصل کا ہونا ضروری ہے اور لیکن امر دوم تو اس لئے کہ اس کے تحت انواع کا ہونا ممتنع ہے ورنہ وہ سافل نہ ہوگی۔

تشریح: ـــ قولہ[۱] وَاِذَا تَصَوَّرْتَ:۔ یعنی جب آپ یہ جان چکے (کہ فصل کی ایک نسبت جنس کی طرف ہوتی ہے اور دوسری نوع کی طرف بتقدیر اول فصل کو مقسم اور بتقدیر دوم مقوم کہا جاتا ہے) تو اب یہ جانیں کہ جنس عالی کیلئے فصل مقوم کا ہونا ضروری نہیں بلکہ جائز و ممکن ہے۔ اس لئے کہ جنس عالی کے لئے اگرچہ جنس نہیں ہوتی (کیونکہ اگر اس کی جنس ہو تو وہ عالی نہ ہوگی) لیکن ممکن ہے وہ ایسے دو جزؤں سے مرکب ہو جو مساوی ہوں اور اس کو جمیع ماعدا سے تمیز دے مگر ایسی ماہیت کے وجود پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے اور ضروری اس لئے نہیں کہ فصل جزء ممیز کو کہا جاتا ہے اور ممکن ہے جنس عالی بسیط ہو تو اس کے لئے جزء نہ ہوگا البتہ فصل مقسم کا ہونا ضروری ہے کیونکہ جنس کے تحت انواع ہوتی ہیں اور انواع کے لئے فصل مقوم کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا جو فصل انواع کے لئے مقوم ہوگی وہ جنس کیلئے مقسم ہوگی۔

قولہ[۲] وقد امتنع:۔ یعنی متقدمین نے ایسی ماہیت کا انکار کیا ہے جو صرف فصل سے مرکب ہو ان کے نزدیک جس ماہیت کے لئے فصل مقوم ہوگی اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے کیونکہ جس

کی جنس نہیں اس کی فصل بھی نہیں ہوگی اس لئے کہ فصل جزءِ مبہم کے جزءِ محصل کا نام ہے لہذا جس کے لئے جزءِ مبہم نہ ہو اس کیلئے جزءِ محصل بھی نہ ہوگا کیونکہ جزءِ محصل کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جس کے جزءِ مبہم ہو اور جب جزءِ مبہم ہی نہ ہو تو جزءِ محصل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہذا وہ جس کیلئے جنس نہ ہو اس کیلئے فصل بھی نہ ہوگی کیونکہ فصل مشارکات جنسیہ سے تمیز دینے کے لئے ہوتی ہے اور جب اس کی جنس ہی نہیں تو مشارکات بھی نہ ہوں گے اور نہ اس سے تمیز دینے کی ضرورت پیش آئیگی۔ **مثلاً وجود کہ** اس کی کوئی جنس نہیں لہذا اس کی فصل بھی نہ ہوگی کیونکہ وجود بسیط ہے جس کا کوئی جزء یعنی جنس نہیں کیونکہ اگر جنس ہو تو چونکہ قاعدہ ہے جس کیلئے جنس ہو اس کیلئے فصل کا ہونا ضروری ہے اس لئے وجود کا جنس و فصل سے مرکب ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ جن اجزاء سے وجود کی ترکیب ہوگی وہ اجزاء یا صفت وجود سے متصف ہوں گے یا نہیں اگر متصف نہیں تو کل کا معدوم ہونا لازم آئیگا۔ اس لئے کہ انعدام اجزاء انعدام کل کو مستلزم ہوتا ہے اور اگر صفت وجود سے متصف نہیں تو اتصاف الشئی بنفسہٖ لازم آئے گا کیونکہ وجود کل ہے اور اس کے اجزاء اگر صفت وجود سے متصف ہیں تو ان کے لئے بھی وجود لازم آئے گا اور وجود کا وجود سے متصف ہونا بداہتہً باطل ہے۔

قولہ[۳] **وقد سلف**: ـ یعنی وہ ماہیت جو صرف فصل سے مرکب ہو اس کیلئے جنس کا ہونا کوئی ضروری نہیں اس کے ابطال پر دلیل متقدمین کی طرف سے فصل ممیز کے بیان میں گذر چکی ہے۔

قولہ[۴] **والنوع السافل**: ـ یعنی نوع سافل کے لئے فصل مقوم کا ہونا ضروری ہے البتہ فصل مقسم کا ہونا ضروری نہیں بلکہ ممتنع ہے یہاں پر دو امر ہیں ایک یہ کہ نوع سافل کے لئے فصل مقوم کا ہونا ضروری ہے اور دوسرا یہ کہ نوع سافل کے لئے فصل مقسم کا ہونا ممتنع ہے اول کی دلیل یہ ہے نوع سافل کے لئے جنس ہوتی ہے اور جس کیلئے جنس ہو اس کیلئے فصل کا ہونا ضروری ہے تاکہ اس ماہیت کو اس جنس کے مشارکات سے تمیز دے جیسا کہ تفصیل اوپر گذری دوم کی دلیل یہ کہ نوع سافل وہ ہے جو تمام انواع کے نیچے ہو اور اس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو اسی وجہ سے اس کیلئے فصل مقسم نہیں ہو سکتی کیونکہ فصل مقسم جنس کے لئے ہوتی ہے اور جب اس کے نیچے نوع نہیں تو وہ جنس نہیں بلکہ اس کیلئے جنس لازم و ضروری ہے۔

وَالْمُتَوَسِّطَاتُ[۱] سَوَاءٌ كَانَتْ اَنْوَاعًا اَوْ اَجْنَاسًا يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ لَهَا فُصُوْلٌ مُقَوِّمَاتٌ لِاَنَّ فَوْقَهَا اَجْنَاسًا وَفُصُوْلٌ مُقَسِّمَاتٌ لِاَنَّ تَحْتَهَا اَنْوَاعًا

ترجمہ: ـــــ اور متوسطات انواع ہوں یا اجناس ان کے لئے فصول مقومہ کا ہونا ضروری ہیں کیونکہ ان کے اوپر اجناس ہوں اور فصول مقسمہ بھی ضروری ہیں کیونکہ ان کے نیچے انواع ہیں۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] **والمتوسطات**: ـ یعنی متوسطات خواہ انواع ہوں یا اجناس یعنی نوع عالی و نوع سافل کے مابین انواع کو انواع متوسط اور جنس عالی و جنس سافل کے مابین اجناس کو اجناس متوسط کہا جاتا ہے چنانچہ جسم مطلق و جسم نامی، جوہر و حیوان کے مابین اجناس متوسط واقع ہیں اور جسم نامی و حیوان، جسم مطلق و انسان کے مابین انواع متوسط واقع ہیں اور انواع متوسط ہوں یا اجناس متوسط ان کے لئے فصول مقومہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ ان کے اوپر اجناس ہیں اور فصول مقسمہ بھی ضروری ہیں کیونکہ ان کے نیچے انواع ہیں۔

فَكُلُّ[۱] فَصْلٍ يُقَوِّمُ النَّوْعَ الْعَالِىَ اَوِ الْجِنْسَ الْعَالِىَ فَهُوَ يُقَوِّمُ السَّافِلَ لِاَنَّ الْعَالِىَ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ وَمُقَوِّمُ الْمُقَوِّمِ مُقَوِّمٌ بَلْ غَيْرِ[۲] عَكْسٍ كُلِّىٍّ اَىْ لَيْسَ كُلُّ مُقَوِّمٍ لِلسَّافِلِ فَهُوَ مُقَوِّمٌ لِلْعَالِىْ لِاَنَّهٗ قَدْ ثَبَتَ اَنَّ جَمِيْعَ مُقَوِّمَاتِ الْعَالِىْ مُقَوِّمَاتٌ لِلسَّافِلِ فَلَوْ كَانَ جَمِيْعُ مُقَوِّمَاتِ السَّافِلِ مُقَوِّمَاتٍ الْعَالِىْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ السَّافِلِ وَالْعَالِىْ فَرْقٌ وَاِنَّمَا[۳] قَالَ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ كُلِّىٍّ لِاَنَّ بَعْضَ مُقَوِّمِ السَّافِلِ مُقَوِّمٌ لِلْعَالِىْ وَهُوَ مُقَوِّمٌ لِلْعَالِىْ

ترجمہ: ـــــ پس ہر وہ فصل جو مقوم نوع عالی یا جنس عالی ہو وہ مقوم سافل ہے کیونکہ عالی مقوم سافل ہے اور مقوم کا مقوم، مقوم ہوتا ہے عکس کلی کے بغیر یعنی ایسا نہیں کہ جو مقوم سافل ہو وہ مقوم عالی بھی ہو کیونکہ یہ ثابت ہے کہ تمام مقومات عالی مقومات سافل ہیں تو اگر تمام مقومات سافل مقومات عالی ہوں تو سافل و عالی میں کوئی فرق نہ رہے گا اور من غیر عکس کلی اس لئے کہا ہے کہ بعض مقوم سافل مقوم عالی ہے اور وہ مقوم عالی ہے

تشریح : ــــــــ قولہ فکل فصل :۔ یعنی ہر وہ فصل جو نوع عالی کا مقوم ہے وہ لامحالہ نوع سافل کا بھی مقوم ہوگی اس لئے کہ نوع عالی کا مقوم نوع عالی کا جزء ہوتا ہے اور نوع عالی خود نوع سافل کا جزء ہے اور جزء کا جزء چونکہ اس کا جزء ہوا کرتا ہے اس لئے ہر وہ فصل جو نوع عالی کا مقوم ہے وہ نوع سافل کا بھی مقوم ہوگی اس لئے کہ وہ جس طرح نوع عالی کو جمیع ماعدا سے تمیز دیتی ہے اس طرح نوع سافل کو بھی جمیع ماعدا سے تمیز دیتی ہے لہٰذا وہ اس کا بھی جزء ممیز ہوگی اور یہی معنیٰ مقوم کا ہے چنانچہ حساس کہ وہ حیوان کا مقوم ہے اور اس کو جمیع ماعدا سے تمیز دیتا ہے یونہی انسان کا بھی مقوم ہے جو جمیع ماعدا سے تمیز دیتا ہے اس لئے کہ حساس، حیوان کا جزء ہے کیونکہ حیوان نام ہے ۔ جوہر، حساس، متحرک بالارادہ کا اور حیوان انسان کا جزء ہے کیونکہ انسان، حیوان ناطق کے مجموعہ کا نام ہے اور جزء کا جزء چونکہ اس کا جزء ہوا کرتا ہے اس لئے حساس، انسان کا بھی جزء اور اس کا مقوم ہوا ۔ اس لئے کہ وہ جس طرح حیوان کو جمیع ماعدا سے تمیز دیتا ہے اسی طرح انسان کو بھی جمیع ماعدا سے تمیز دیتا ہے ۔ اسی طرح قابل ابعاد ثلاثہ جس طرح جسم مطلق کا مقوم ہے اسی طرح حیوان و انسان کا بھی ۔

قولہ غیر عکس کلی :۔ عکس کے ساتھ کلی کی قید سے جواب ہے اس سوال کا کہ غیر عکس کا تعلق کلُ مقومٍ للعالی مقومٌ للسافل موجبہ کلیہ ہے اور چونکہ عکس مستوی کے بیان میں آئیگا کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے لہٰذا قضیہ مذکورہ کا عکس بھی موجبہ جزئیہ یعنی بعضُ مقومٍ للسافل مقومٌ للعالی آئیگا اور یہ صادق ہے اس لئے کہ مثلاً حساس جس طرح انسان کا جزء مقوم ہے اسی طرح حیوان کا بھی جزء مقوم ہے لہٰذا من غیر عکس کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ عرف میں سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی نہیں آتا اور یہ موجبہ کلیہ ہے ۔ جواب یہ کہ عکس مستوی کی دو صورتیں ہیں ایک عکس منطقی اور دوسری عکس لغوی عکس منطقی وہ ہے جس کو عکس کی بحث میں بیان کیا جائیگا اور عکس لغوی محض تغیر و تبدل کو کہا جاتا ہے اور موجبہ کلیہ کا عکس جو موجبہ جزئیہ آتا ہے وہ عکس منطقی ہے عکس لغوی نہیں اور یہاں پر عکس سے مراد عکس لغوی ہے اور عکس لغوی موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ ہی آتا ہے جس طرح موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ اور سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کا عکس سالبہ جزئیہ آتا ہے لہٰذا اس اعتبار سے قضیہ مذکورہ کا عکس موجبہ کلیہ آئیگا یعنی کلُ مقومٍ للسافلِ مقومٌ للعالی اور یہ بداہۃً باطل ہے اس لئے کہ بعض فصل مثلاً ناطق نوع سافل یعنی انسان کا مقوم ہے لیکن نوع عالی یعنی حیوان و جسم نامی وغیرہ کا مقوم نہیں جیسا کہ ظاہر ہے ۔

قولہ ای لیس کل :۔ عکس کلی کے غیر سے مراد کیا ہے ؟ اس تفسیر سے اس کی وضاحت بیان کی جاتی ہے کہ ہر وہ فصل جو سافل کا مقوم ہے وہ عالی کا مقوم نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر سافل کا مقوم عالی کا مقوم ہو جائے تو سافل و عالی میں کوئی فرق نہ رہے گا کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ عالی کے تمام مقومات سافل کے مقومات ہیں

قولہ وانما قال :۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے عکس کے ساتھ کلی کی قید کا اضافہ کیوں کیا ؛ جواب یہ کہ سافل کے تمام مقومات چونکہ عالی کیلئے مقوم نہیں بلکہ اس کے بعض مقومات ہی عالی کے لئے مقوم ہیں اسلئے عکس کے ساتھ کلی کی قید کا اضافہ کیا گیا کہ عالی کے تمام مقومات سافل کے لئے مقوم تو ہو سکتے ہیں لیکن سافل کے لئے تمام مقومات عالی کے لئے مقوم نہیں ہو سکتے بلکہ اس کے بعض مقومات ہی عالی کے لئے مقوم ہوں گے چنانچہ انسان جو سافل ہے اس کے فصول مقومہ قابل ابعاد، نامی ۔ حساس ۔ متحرک بالارادہ اور ناطق ہیں لہٰذا اگر حیوان میں بھی یہ سب پائے جائیں تو حیوان اور انسان میں کوئی فرق نہ رہے گا اسی طرح ناطق کے علاوہ اگر دوسرے مقومات جو حیوان کے ہیں اگر وہ سب جسم نامی میں پائے جائیں تو حیوان و جسم نامی میں کوئی فرق نہ رہے گا اسی طرح ناطق و حساس کے علاوہ باقی مقومات جو جسم نامی کے ہیں اگر وہ سب جسم مطلق میں پائے جائیں تو جسم نامی اور جسم مطلق میں کوئی فرق نہ رہے گا معلوم ہوا کہ نوع سافل کے بعض مقومات نوع عالی کے مقوم ہیں ۔ اسی بناء پر عکس کلی کی نفی کی گئی ۔

وَكُلُّ فَصْلٍ يُقَسِّمُ الْجِنْسَ السَّافِلَ فَهُوَ يُقَسِّمُ الْعَالِيَ لِاَنَّ مَعْنَى تَقْسِيْمِ السَّافِلِ تَحْصِيْلُهُ فِيْ نَوْعٍ وَكُلُّ مَا يُحَصِّلُ السَّافِلَ فِيْ نَوْعٍ يُحَصِّلُ الْعَالِيَ فِيْهِ فَيَكُوْنُ الْعَالِيْ حَاصِلًا اَيْضًا فِيْ ذٰلِكَ النَّوْعِ وَهُوَ مَعْنَى تَقْسِيْمِهِ لِلْعَالِيْ

ترجمہ : ــــــــ اور ہر وہ فصل جو جنس سافل کا مقسم ہے وہ جنس عالی کا مقسم ہے اس لئے کہ تقسیم سافل کا مطلب تحصیل السافل فی النوع ہے اور جو سافل فی النوع کا محصل ہے وہ عالی فی النوع کا محصل ہوگا اور یہی مطلب ہے مقسم عالی ہونے کا ۔

تشریح : ــــــــ قولہ وکل فصل :۔ یعنی ہر وہ فصل جو جنس سافل کا مقسم ہے وہ جنس عالی کا بھی مقسم ہوگی اس لئے کہ جنس سافل ہی جنس عالی کی ایک قسم ہے تو جو فصل جنس سافل کی قسم پیدا

کرے گی وہ جنس عالی کی بھی قسم پیدا کریگی اس لئے کہ قسم کی قسم اس کی قسم ہوا کرتی ہے لہذا ہر وہ فصل جو جنس سافل کا مقسم ہے وہ جنس عالی کا بھی مقسم ہوگی چنانچہ ناطق حیوان کی قسم ہے اور حیوان، جسم نامی کی قسم ہے لہذا ناطق جسم نامی کی قسم ہے اس لئے کہ قسم کی قسم اس کی قسم ہوا کرتی ہے بالفاظ دگر یوں کہئے ناطق جس طرح حیوان کی قسم ہے یعنی حیوان کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے ایک حیوان ناطق اور دوسرا حیوان غیر ناطق اسی طرح جسم نامی کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے ایک جسم نامی ناطق اور دوسرا جسم نامی غیر ناطق اسی طرح جسم مطلق کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔

قولہ[۲] لان معنی تقسیم: ۔ یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور (کلُّ فصلٍ یُقسِّم الجنسَ السافلَ) کی جس کا حاصل یہ کہ سافل کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ سافل کو نوع میں حاصل کر دیتا ہے چنانچہ ناطق، حیوان کو دو حصوں ایک حیوان ناطق اور دوسرا حیوان غیر ناطق کی طرف منقسم کرنے کی وجہ سے حیوان کو ایک خاص نوع یعنی انسان اور دوسرا غیر انسان میں حاصل کر دیتا ہے اور جب وہ سافل کو ایک خاص نوع میں حاصل کر دیتا ہے تو عالی کو بھی ایک خاص نوع میں حاصل کر دے گا چنانچہ ناطق جب حیوان کو ایک خاص نوع یعنی حیوان ناطق میں حاصل کر دیتا ہے تو جسم نامی یا جسم نامی و جوہر کو بھی ایک خاص نوع یعنی جسم نامی ناطق و جسم نامی غیر ناطق وغیرہ میں حاصل کر دے گا۔

وَلَا ینعکسُ[۱] کلیاً اَیْ لیسَ کلُّ مقسِّمٍ للعَالِی مُقسِّماً للسَافلِ لِاَنَّ فصلَ السافِلِ مقسِّمٌ للعَالِی وَہُوَ لایقسِّمُ السَّافِلَ بل یقوِّمُہٗ وَلٰکن ینعکسُ جزئیاً فَاِنَّ بَعْضَ مُقسِّمِ العَالِی مُقسِّمٌ للسافِلِ وَھُوَ مُقسِّمُ السَافِلِ

ترجمہ: ـــــ اور اس کا عکس کلی نہیں یعنی ایسا نہیں کہ جو عالی کا مقسم ہو وہ سافل کا بھی مقسم ہو کیونکہ سافل کی فصل عالی کا مقسم ہے اور وہ سافل کا مقسم نہیں بلکہ اس کا مقوم ہے لیکن عکس جزئی ہو سکتا ہے اس لئے کہ عالی کا بعض مقسم سافل کا مقسم ہے اور وہ سافل کا مقسم ہے۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] ولا ینعکس: ۔ یعنی ہر وہ فصل جو جنس عالی کا مقسم ہے وہ جنس سافل کا مقسم نہ ہوگی اس لئے کہ سافل کی فصل عالی کا مقسم ہے اور وہ سافل کا مقسم نہیں۔ بلکہ اس کا مقوم ہے چنانچہ

حساس، جسم نامی کا مقسم ہے یعنی اس کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے ایک جسم نامی حساس اور دوسرا جسم نامی غیر حساس لیکن حیوان کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کرتا بلکہ اس کا مقوم و جزء ہوتا ہے کیونکہ یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ ایک حیوان حساس ہے اور دوسرا غیر حساس کیونکہ کوئی حیوان غیر حساس نہیں بلکہ ہر ایک حساس ہوتا ہے۔

قالَ الفصلُ[۱] الرابعُ فی التعریفاتِ المعرِّفُ[۲] لِشئٍ ھُوَ الذی یستلزِمُ تصوُّرُہٗ تصورَ ذٰلکَ الشئِ اَوْ امتیازَہٗ عَنْ کلِّ مَاعداہُ وَھُوَ لایجوزُ اَنْ یکونَ نفسُ الماھیۃِ لِاَنَّ المعرِّفَ معلومٌ قبلَ المعرَّفِ وَالشئُ لایُعلَمُ قبلَ نفسِہٖ وَلَا اعمَّ لقصورِہٖ عَنْ افادۃِ التعریفِ وَلَا اخصَّ لکونِہٖ اَخفیٰ فھو مساوٍ لہٗ فی العُمومِ والخصُوصِ

ترجمہ: ـــــ مصنف نے فرمایا کہ چوتھی فصل تعریفات کے بیان میں ہے۔ معرف شئ وہ ہے جس کا تصور اس شئ کے تصور کو مستلزم ہو یا جمیع ماعدا سے اس کے امتیاز کو اور اس کا نفس ماہیت ہونا جائز نہیں کیونکہ معرف معلوم ہے معرف سے پہلے اور شئ اپنی ذات سے پہلے معلوم نہیں ہوتی اور نہ اعم ہونا کیونکہ وہ افادہ تعریف سے قاصر ہے اور نہ اخص ہونا کیونکہ وہ اخفیٰ ہے پس معرف عموم و خصوص میں معرف کا مساوی ہوگا۔

تشریح: ـــــ بیانہ[۱] الفصل الرابع: ۔ پہلا مقالہ جو مفردات کے بیان میں ہے جس میں چار فصلیں ہیں ان میں سے جب پہلی تین فصلوں کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب آخری اور چوتھی فصل کو بیان کیا جاتا ہے کہ وہ تعریفات کے بیان میں ہے۔ تعریفات جمع ہے تعریف کی اور تعریف لغت میں اگرچہ بمعنی پہچان ہے لیکن وہ بمعنی معرف یعنی پہچان کرنے والا ہے کیونکہ تعریف مصدر ہے اور مصدر کا نہ تثنیہ ہوتا ہے اور نہ جمع جب اس کی جمع تعریفات لائی گئی ہے جس سے معلوم ہوا کہ وہ بمعنی مصدر نہیں بلکہ بمعنی اسم فاعل یعنی تعریف کرنے والا ہے۔ اسی وجہ سے یہاں تعریف و معرف دونوں کو بیان کیا گیا ہے لیکن قول شارح کو بیان نہیں کیا گیا جب کہ اس کا معنی بھی یہی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اس تعریف کو بھی شامل ہو جائے جو صرف فصل یا صرف خاصہ سے کی جاتی ہے

کیونکہ قول شارح مرکب کو کہا جاتا ہے اور ظاہر ہے وہ تعریف جو فصل یا خاصہ سے کی جائے مرکب نہیں ہوتی ہے ۔

بیانہ المعرف[2]: یعنی شئی کا معرف وہ جس کا تصور اس شئی کے تصور کو مستلزم ہو یا جمیع ما عدا سے اس کے امتیاز کو مستلزم ہو پھر وہ شئی آیا ایسی ہے جو پہلے ہی سے ذہن میں موجود تھی لیکن ذہن کا التفات اس طرف نہیں تھا یا ذہن میں اس کا مطلقاً وجود ہی نہیں تھا۔ بتقدیر دوم تعریف حقیقی ہے جس میں صورت غیر حاصلہ کی تحصیل ہوتی ہے اور بتقدیر اول تعریف لفظی ہے جس میں شئی اول (جس کا ذہول ہو گیا ہو) کی تفسیر کی جاتی ہے چنانچہ اسد کا معنی جب کہ پہلے ہی سے معلوم ہو اور غضنفر بولا جائے اور اس کا معنی پہلے ہی سے معلوم نہ ہو تو ما الغضنفر کے ذریعہ سوال کرنے سے جواب میں اسد آئے گا پس اس میں اسد کی صورت حاصلہ کی طرف ذہن کا دوبارہ التفات ہوا نہ کہ اسد کی صورت ابتداً حاصل ہوئی لہٰذا یہ تعریف لفظی ہے

تعریف حقیقی کی دو قسمیں ہیں ایک بحسب الحقیقۃ دوسری بحسب الاسم۔ بحسب الحقیقۃ وہ تعریف حقیقی ہے جس سے ذہن میں ایسی صورت حاصل ہو جائے جس کا وجود واقعی ونفس الامری ہو جیسے انسان کی تعریف حیوانِ ناطق سے اور بحسب الاسم وہ تعریف حقیقی ہے جس سے ذہن میں ایسی صورت حاصل ہو جس کا وجود نفس الامری نہیں بلکہ اعتباری ہو جیسے نحویوں کی اصطلاح میں کلمہ کی تعریف لفظٌ وضع لمعنی مفردٌ اور تعریف سے یہاں مراد تعریف حقیقی بحسب الحقیقۃ ہے لیکن تعریف حقیقی اس لئے کہ اس میں حد و رسم کا بیان ہوتا ہے اور حد و رسم ایسی صورت کا فائدہ دیتی ہیں جو پہلے سے ذہن میں حاصل نہ ہو لیکن بحسب الحقیقۃ اس لئے کہ اس میں جنس و فصل کا بیان ہوتا ہے اور جنس و فصل ایسی صورت کا فائدہ دیتی ہے جس کا وجود نفس الامری ہو کیونکہ جنس و فصل اصطلاحات مناطقہ ہیں اور اصطلاحات مناطقہ نفس الامری ہوتی ہیں برخلاف دوسری اصطلاحات کے کہ وہ اعتباریہ ہوتی ہیں کما قال فی کتاب المناظرۃ الرشیدۃ ۔

اَقولُ قد[1] سلف لکَ اَنّ نظرَ المنطقی اِمّا فی قولِ الشارحِ اَو فی الحجۃِ وَلکلٍّ منہما مقدّماتٌ یتوقفُ معرفتہٗ علیہا ولما وقع الفراغُ عَنْ بیانِ مقدّماتِ القولِ الشارحِ فقدْ

حانَ اَنْ یشرعَ فیہِ فالقولُ[2] الشارحُ ہُوَ المعرّفُ[3] وَہُوَ مایستلزمُ تصورُہٗ تصورَ الشئیِ[4] اَوْ امتیازَہٗ عَنْ کلِّ ماعداہُ

ترجمہ : ـــــ میں کہتا ہوں پہلے گذر چکا ہے کہ منطقی کی نظر قول شارح یا حجت میں ہے اور ان میں سے ہر ایک کے لئے کچھ مقدمات ہیں جن پر یہ موقوف ہیں اور جب قول کے مقدمات کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب قول شارح کے بیان کا وقت آگیا تو قول شارح ہی معرف ہے اور وہ وہ ہے جس کا تصور مستلزم ہو تصور شئی کو یا جمیع ما عدا سے امتیاز کو ۔

تشریح : ـــــ قولہ[1] قد سلف: ـ موضوع کے بیان میں گذر چکا ہے کہ منطقی میں مقصود بالذات معرف وحجت سے بحث کرنا ہے اور جس طرح حجت کے مقدمات ہوتے ہیں اسی طرح معرف کے بھی اور معرف کے مقدمات کہ جن پر معرف موقوف ہے ان مقدمات کے ذکر سے جب فارغ ہو چکے تو اب معرف کو بیان کیا جاتا ہے کما سیاتی تفصیلہٗ ۔

قولہ[2] فالقولُ الشارحُ: ـ یعنی قول شارح جس کو معرف بھی کہا جاتا ہے وہ جس کا تصور مستلزم ہو تصور شئی کو یا جمیع ما عدا سے امتیاز کو کہ تعریف اگر ذاتیات سے ہے ـ (مثلاً انسان کی تعریف حیوان ناطق سے) تو تصور شئی یعنی شئی کی کنہ حاصل ہوگی اور اگر تعریف عرضیات سے ہے (مثلاً انسان کی تعریف حیوان ضاحک یا صرف ضاحک سے) تو جمیع ما عدا سے امتیاز ہوگا پھر تعریف جو ذاتیات سے ہو اگر ان کو آلہ بنا کر ہے تو علم بالکنہ ہے اور اگر آلہ بنا کر نہیں تو علم بکنہہ ہے اور جو تعریف عرضیات سے ہو اگر ان کو بھی آلہ بنا کر ہے تو علم بالوجہ ہے اور اگر آلہ بنا کر نہیں تو علم بالوجہ ہے

قولہ[3] ہُوالمعرف: ـ اس مقام میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قول شارح کی تعریف ہوالمعرف سے بیان کیا گیا ہے جب کہ معرف قول شارح سے اعرف نہیں حالانکہ تعریف کا معرف سے اعرف ہونا ضروری ہے ـ جواب یہ کہ تعریف ہُومایستلزم الخ سے شروع ہے ہُوالمعرفُ سے نہیں لفظ معرف کو محض قول شارح اور معرف میں اتحاد پر تنبیہ کے لئے بیان کیا گیا ہے ـ

قولہ[4] وَہُومایستلزم: ـ لفظ ما اسم موصول ہے چونکہ متن میں یستلزم سے قبل الذی اسم موصول مذکور ہے اور شرح میں تصور الشئی کہا گیا جب کہ متن میں تصور ذلک الشئی مذکور ہے اس

کی وجہ لفظ ذلک سے اشارہ کرنا ہے المعرف للشئ میں شئ کی طرف اور شرح میں معرف کے ساتھ چونکہ شئ مذکور نہیں اس لئے ذلک سے اشارہ نہیں کیا گیا۔ خلاصہ تعریف کا یہ ہے کہ قول شارح وہ ہے جس کا تصور مستلزم ہو تصور شئ کو یا جمیع ماعدا سے امتیاز کو۔ تصور شئ یعنی کنہ شئ کو اس وقت مستلزم ہوتا ہے جب کہ تعریف ذاتیات سے ہو اور جمیع ماعدا سے امتیاز کو اس وقت مستلزم ہوتا ہے جب کہ تعریف عرضیات سے ہو۔ دونوں معنی کی وضاحت شرح میں آگے مذکور ہے فانتظر۔

وَلَیْسَ[۱] المرادُ بتصوّرِ الشیٔ تصوّرَہٗ بوجہٍ مّا وإلّا لکانَ الاعمُّ مِنَ الشیٔ اَوِ الاخصُّ منہُ معرفاً لہٗ لانہٗ قد یَستلزِمُ تصوّرُہٗ تصوّرَ ذلکَ الشیٔ بوجہٍ مّا ولکانَ قولہٗ اَوِ امتیازُہٗ عَنْ کلِّ مَاعداہُ مستدرکاً لِاَنَّ کلَّ معرفٍ فھُوَ مُفیدٌ لتصوّرِ ذلکَ الشیٔ بوجہٍ مّا بل المرادُ التصوّرُ بکُنہِ الحقیقۃِ وَھُوَ الحدُّ التامُّ کالحیوانِ النّاطقِ فانّ تصوّرَہٗ مُستلزِمٌ لتصوّرِ حقیقۃِ الانسانِ وانّما قالَ[۲] اَوِ امتیازُہٗ عَن کلِّ ماعداہُ لیتناوَلَ الحدّ النّاقصَ وَالرُّسُومَ فانّ تصوّرَاتِھا لاتستلزمُ تصوّرَ حقیقۃِ الشیٔ بل امتیازَہٗ عن جمیعِ اغیارِہٖ

ترجمہ: ـــــ اور تصور شئ سے مراد تصور بوجہ ما نہیں ورنہ شئ کا اعم یا اخص بھی معرف ہوگا کیونکہ اس کا تصور بھی کبھی شئ کے تصور بوجہ ما کو مستلزم ہوتا ہے نیز مصنف کا قول "او امتیازہ عن کل ماعداہ" بیکار ہو جائیگا اس لئے کہ ہر معرف تصور شئ بوجہ ما کے لئے مفید ہوتا ہے۔ بلکہ تصور بکنہ الحقیقۃ مراد ہے جو حد تام ہے جیسے الحیوان الناطق کہ اس کا تصور حقیقت انسانیہ کے تصور کو مستلزم ہے اور او امتیازہٗ عن کلّ ماعداہُ اس لئے کہا کہ حد تام اور رسوم کو بھی شامل ہو جائے کہ ان کے تصورات، تصور حقیقت شئ کو مستلزم نہیں ہوتے بلکہ جمیع اغیار سے شئ کے امتیاز کو مستلزم ہوتے ہیں

تشریح: ـــــ قولہ[۱] ولیس المراد: ـ یعنی تصور شئ سے مراد تصور بکنہ الحقیقۃ ہے جو حد تام ہے چنانچہ حیوان ناطق کہ اس کا تصور حقیقت انسان کے تصور کو مستلزم ہے اس سے مراد تصور بوجہ ما نہیں ورنہ اعم شئ یا اخص شئ بھی معرف ہو جائے گا کیونکہ اس کا تصور بھی کبھی شئ کے تصور بوجہ ما کو مستلزم ہوتا ہے اس کے علاوہ مصنف کا قول "او امتیازہٗ عن کل ماعداہٗ" بیکار

ہو جائے گا کیونکہ بوجہ ما مراد ہونے کی صورت میں تو صرف ما یستلزم تصورہٗ تصور الشئ کافی ہے حد ناقص اور رسوم ہر ایک پر یہی تعریف صادق آجائے گی۔

قولہ[۲] وانما قال: ـ تعریف میں دو جزء مذکور ہیں اول تصور شئ دوم امتیازہٗ عن کل ماعداہٗ جزء اول کی وجہ تو معلوم ہوگئی لیکن جزء دوم کی وجہ یہ ہے کہ اس قید کا اضافہ اس لئے کیا گیا کہ تعریف حد ناقص اور رسم کو بھی شامل ہو جائے اس لئے کہ ان کے تصورات حقیقت شئ کے تصور کو مستلزم نہیں ہوتے بلکہ جمیع اغیار سے امتیاز کو مستلزم ہوتے ہیں۔

ثم[۱] المعرفُ امّا اَنْ یکونَ نفسَ المُعرَّفِ اَوْ غیرَہٗ لَاجائزٌ اَنْ یکونَ نفسَ المعرفِ لوجوبِ اَنْ یکونَ المعرفُ معلوماً قبلَ المعرفِ وَالشیٔ لایُعلمُ قبلَ نفسہٖ فتعینَ اَنْ یکونَ غیرَ المعرفِ وَلَا یَخلُو امّا اَنْ یکونَ مساویاً لہٗ اَوْ اعمَّ مِنہ اَوْ اخصَّ منہ اَوْ مبایناً لہٗ لا سبیلَ الیٰ انہٗ اعمُّ من المعرفِ لِانّہ قاصرٌ عَنْ افادۃِ التعریفِ فانّ المتصوَّرَ مِنَ التعریفِ امّا تصوّرُ حقیقۃِ المعرفِ اَوِ امتیازُہٗ عن جمیعِ ماعداہُ والاعمُّ من الشیٔ لایفیدُ شیئاً منھما

ترجمہ: ـــــ پھر معرف یا تو نفس معرف ہوگا یا اس کا غیر۔ نفس معرف ہونا تو جائز نہیں کیونکہ معرف کا قبل از معرف معلوم ہونا ضروری ہے اور شئ اپنی ذات سے پہلے معلوم نہیں ہو سکتی لہذا غیر معرف ہونا متعین ہو گیا اور خالی نہیں معرف یا تو معرف کے مساوی ہوگا یا اس سے اعم ہوگا یا اخص ہوگا یا مباین ہوگا۔ معرف سے اعم نہیں ہو سکتا کیونکہ اعم افادۂ تعریف سے قاصر ہے اس لئے کہ تعریف سے مقصود یا حقیقت معرف کا تصور ہے یا جمیع ماعدا سے امتیاز ہے اور امر اعم ان دونوں میں سے کسی کا بھی فائدہ نہیں دیتا ہے۔

تشریح: ـــــ قولہ[۱] ثم المعرف: ـ معرف بالکسر کی تعریف کے بعد اب اس کی یہ شرط بیان کی جاتی ہے کہ وہ معرف بالفتح کا مساوی ہوگا کیونکہ وہ اس کا عین نہیں ہو سکتا اس لئے کہ معرف بالکسر کا تصور معرف بالکسر ہونے کی حیثیت سے ضروری ہے کہ معرف بالفتح کے تصور پر مقدم ہو اس لئے کہ معرف بالکسر کی معرفت علت ہے معرف بالفتح کی معرفت کے لئے اور ظاہر ہے علت معلول پر

ہوتی ہے لہذا معرف بالکسر اگر نفس معرف بالفتح ہو تو تقدم الشئ علی نفسہ لازم آئے گا جو محال ہے
لہذا وہ اس کا عین نہیں بلکہ غیر ہو گا جو احتمالات اربعہ رکھتا ہے ۔ وہ یہ کہ معرف بالکسر معرف بالفتح
سے عام ہو گا یا خاص یا مباین یا مساوی اول تینوں احتمالات باطل ہیں ۔ لہذا آخری اور چوتھا احتمال
ثابت ہے ۔ لیکن احتمال اول یعنی عام ہونا اس لئے باطل ہے کہ تعریف سے مقصود یا تو حقیقت
معرف بالفتح کی معرفت ہوتی ہے یا جمیع ماعدا سے امتیاز اور امر عام ان دونوں میں سے کسی کا فائدہ
نہیں دیتا ہے کیونکہ خاص کی حقیقت میں عام سے زائد امور داخل ہوتے ہیں لہذا عام کے علم سے
وہ زائد امور حاصل نہیں ہو سکتے ۔ نیز عام چونکہ خاص کے علاوہ دیگر افراد پر صادق آتا ہے اسلئے
مکمل امتیاز بھی حاصل نہ ہو سکے گا بقیہ احتمالات کا ذکر آگے مذکور ہے ۔

قولہ۲ والاعم من الشئ : ۔ تعریف بالاعم کا جائز نہ ہونا متاخرین کے نزدیک
ہے لیکن متقدمین اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور حق بھی یہی ہے اس لئے کہ تصور بالکنہ یا
تصور بوجہ المساوی جس طرح نظری ہوتا ہے اسی طرح تصور بالوجہ الاعم بھی نظری ہوتا ہے لیکن اس
کے اکتساب کے طریق کا بیان بھی ضروری ہے کیونکہ منطق قوانین اکتساب ہی کا نام ہے ۔

ولا۱ الی انہ اخص لکونہ اخفی لانہ اقل وجودا فی العقل فان وجود الخاص فی العقل
مستلزم لوجود العام و ربما یوجد العام فی العقل بدون الخاص وایضا شروط تحقق
الخاص ومعانداتہ اکثر فان کل شروط و معاندات للعام فھو شروط و معاندات
للخاص ولا ینعکس وما یکون شروطہ ومعانداتہ اکثر یکون وقوعہ فی العقل اقل وما
ھو اقل وجودا فی العقل فھو۲ اخفی عند العقل والمعرف لابد ان۳ یکون اجلی من المعرف

ترجمہ : ــــــ اور اخص بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اخص اخفی ہوتا ہے کیونکہ ذہن میں
اس کا وجود کم ہوتا ہے اس لئے کہ ذہن میں خاص کا وجود مستلزم وجود عام ہے اور بسا
اوقات ذہن میں عام کا وجود خاص کے بغیر ہوتا ہے نیز تحقق خاص کے شرائط و موانع زائد ہیں کیونکہ
عام کے جو شرائط و موانع ہیں وہ سب خاص کے ہیں لیکن اس کا عکس نہیں اور جس کے شرائط و موانع
زائد ہوں اس کا ذہن میں وقوع کم ہوتا ہے اور جس کا ذہن میں وقوع کم ہو وہ اخفی ہوتا ہے
حالانکہ معرف کا معرف سے اجلی ہونا ضروری ہے ۔

تشریح : ـــــــ قولہ۱ ولا الی انہ الخ : ۔ احتمال دوم یعنی معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے
خاص ہونا باطل اس لئے ہے کہ معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے اجلی و اعرف ہونا ضروری ہے اور خاص
عام سے اخفی ہوتا ہے لہذا خاص، عام کیلئے معرف بالکسر نہیں ہو سکتا ۔ لیکن خاص اخفی اس لئے ہے
کہ ذہن میں خاص کا وجود عام سے نسبتاً کم ہوتا ہے کیونکہ خاص کا تصور عام کے تصور کے بغیر نہیں ہو سکتا
اور عام کا تصور خاص کے تصور کے بغیر ہو سکتا ہے لہذا خاص عام سے اخفی ہو گا اور اس لئے بھی کہ
وجود خاص کی شرطیں اور اس کے موانع عام کی شرطوں اور اس کے موانع سے زائد ہیں کیونکہ جتنی شرطیں
اور موانع عام کی ہیں وہ تمام خاص کی بھی ہیں لیکن اس کا عکس نہیں اور جس کی شرطیں اور موانع زیادہ
ہوں وہ ذہن میں قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے اخفی ہو گا ۔

قولہ۲ فھو اخفی : ۔ عام کی تعریف اگر خاص سے کی جائے تو اگرچہ حقیقت شئ کا تصور
اور ماسوا کے دونوں حاصل ہو جاتے ہیں چنانچہ حیوان کی تعریف اگر انسان سے کی جائے اور انسان
کا تصور بالکنہ حیوان ناطق کے ذریعہ کی جائے تو انسان کے ضمن میں حیوان کا تصور ہو جائیگا جس سے
معلوم ہوتا ہے کہ خاص سے بھی تعریف ہو سکتی ہے لیکن جمہور نے اس کو اس لئے قرار نہیں دیا ہے کہ
معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے اعرف ہونا ضروری ہے اور اخص اعرف نہیں ہوتا بلکہ اخفی ہوتا ہے

قولہ۳ ان یکون اجلی من المعرف : ۔ یہاں پر دو قید ملحوظ ہیں ایک یہ کہ معرف بالکسر
جس حیثیت سے معرف بالکسر ہے اسی حیثیت سے اجلی ہو اس لئے کہ جو شئ اجلی ہوتی ہے وہ ذہن
میں پہلے حاصل ہوتی ہے اور معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے پہلے حاصل ہونا ضروری ہے دوسری قید
یہ کہ معرف کا سامع کے نزدیک اجلی ہونا چاہیئے اس لئے کہ شئ ایک شخص کے نزدیک اعرف اور دوسرے
شخص کے نزدیک غیر اعرف ہو تو اگر معرف بالکسر سامع کے نزدیک اعرف نہ ہو تو سامع کو معرف بالکسر
سے معرف بالفتح کا علم حاصل نہ ہو گا ۔

ولا۱ الی انہ مباین لان الاعم والاخص لما لم یصلحا للتعریف مع قربھما الی الشئ فالمباین

بالطریقِ الاَولیٰ لِاَنّهٗ فی غایۃِ البُعدِ عَنهُ فوجبَ اَنْ یکونَ المعرِّفُ مساویاً للمعرَّفِ فی العُمُومِ والخصُوصِ فکلُّ ماصدَقَ علیہِ المعرِّفُ صدَقَ علیہِ المعرَّفُ وبالعکسِ

ترجمہ :۔ ——— اور مباین بھی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ جب اعم واخص قریب الی الشئ ہونے کے باوجود قابل تعریف نہیں ہیں تو مباین بطریق اولیٰ نہ ہوگا کیونکہ وہ تو شئ سے اور بھی دور ہے تو معرف کا عموم وخصوص میں معرف کا مساوی ہونا ضروری ہے لہٰذا جس پر معرف صادق ہوگا اس پر معرف بھی صادق ہوگا اسی طرح اس کا عکس ہوگا ۔

تشریح :۔ ——— قولہ[1] ولا الی انہ الخ : تیسرا احتمال یعنی معرف بالکسر کا معرف بالفتح کا مباین ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ جب عام وخاص شئ سے قریبی تعلق رکھنے کے باوجود معرف بالکسر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے تو امر مباین بدرجہ اولیٰ معرف بالکسر نہیں ہوسکتا جب اول تینوں احتمالات باطل ہوگئے تو آخری اور چوتھا احتمال ثابت ہوگیا کہ معرف بالکسر معرف بالفتح کا مساوی ہوگا ۔

قولہ[2] لان الاعم : ۔ یہ مصنف کی طرف سے معذرت ہے کہ انہوں نے مباین ہونے کی نفی متن میں بیان نہیں کی جب کہ مساوی ہونا اس کی نفی کے بغیر ثابت نہیں ہوتا ہے حاصل یہ کہ معرف بالکسر کے عام وخاص ہونے کا بطلان جب ثابت ہوگیا جب کہ ان کو شئ سے قرب حاصل ہے تو جو امر کو شئ سے دور کا بھی واسطہ نہیں وہ بدرجۂ اولیٰ معرف نہ ہوگا اسی وجہ سے متن میں اس کی نفی کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی ۔

قولہ[3] فکل ماصدق الخ : ۔ اس عبارت سے تعریف کے جامع ومانع ہونے کی طرف اشارہ ہے کہ جو مساوی ہونے کی شرط کا نتیجہ ہے یعنی جب معرف بالکسر اور معرف بالفتح میں تساوی ہوگی تو جانبین سے صدق کلی ہوگا جس کے نتیجہ میں دو قضیہ موجبہ کلیہ حاصل ہوں گے ایک کل ما صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف دوسرا اس کا عکس یعنی کل ما صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف اول کی وجہ سے تعریف مانع ہوگی اور دوم کی وجہ سے جامع ہوگی ۔

وَمَا[1] وَقَعَ فِی عبارۃِ القَوْمِ من اَنّہٗ لابُدَّ اَنْ یکونَ جامِعاً ومانِعاً اَوْ مُطّرِداً و منعکِساً راجعٌ

اِلیٰ ذٰلکَ فاِنَّ معنی الجمعِ اَنْ یکونَ المعرِّفُ متناوِلاً لکلِّ واحدٍ من افرادِ المعرَّفِ بحیثُ لا یشذُّ منہُ فردٌ وھٰذا المعنیٰ ملازِمٌ للکلیۃِ الثانیۃِ القائلۃِ کلُّ ماصدقَ علیہِ المعرَّفُ صدقَ علیہِ المعرِّفُ ومعنی المنعِ اَنْ یکونَ بحیثُ لایدخلُ علیہِ شیٌٔ من اغیارِ المعرَّفِ وھو ملازِمٌ لکلیۃِ الاُولیٰ والاطرادُ التلازمُ فی الثبوتِ ای متیٰ وُجِدَ المعرِّفُ وُجِدَ المعرَّفُ وھو عینُ الکلیۃِ الاُولیٰ والانعکاسُ التلازمُ فی الانتفاءِ ای متی انتفی المعرِّفُ انتفی المعرَّفُ وھو ملازِمٌ للکلیۃِ الثانیۃِ فاِنَّہٗ[1] اِذا صدقَ قولنا کلُّ ماصدقَ علیہِ المعرَّفُ صدقَ علیہِ المعرِّفُ وکلُّ مالَمْ یصدُقْ علیہِ المعرِّفُ لَمْ یصدُقْ علیہِ المعرَّفُ وبالعکسِ

ترجمہ : ——— اور قوم کی عبارت میں جو یہ واقع ہے کہ تعریف کا جامع ومانع ہونا یا مطرد ومنعکس ہونا ضروری ہے اس کی طرف راجع ہے کیونکہ جامع ہونا یہ ہے کہ معرف شامل ہو معرف کے ہر ہر فرد کو اس طرح کہ اس کا کوئی فرد اس سے نہ نکلے اور یہ معنی اس کلیہ ثانیہ کے لئے لازم ہیں کل ما صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف اور مانع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معرف کے اغیار میں سے کوئی شئ اس میں داخل نہ ہو اور یہ لازم ہے کلیہ اولیٰ کے لئے اور اطراد تلازم فی الثبوت ہے یعنی جب معرف پایا جائے تو معرف بھی پایا جائے اور یہ بعینہ کلیہ اولیٰ ہے اور انعکاس تلازم فی الانتفاء کو کہا جاتا ہے یعنی جب معرف منتفی ہو تو معرف بھی منتفی ہو اور یہ کلیہ ثانیہ کے لئے لازم ہے کیونکہ جب ہمارا یہ قول صادق ہوگا کل ما صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف ، تو یہ بھی صادق ہوگا کل مالم یصدق علیہ المعرف لم یصدق علیہ المعرف اور اس کا عکس بھی صادق ہوگا ۔

تشریح : ——— قولہ[1] وما وقع : ۔ مناطقہ نے کہا ہے کہ تعریف کا جامع ومانع ہونا یعنی اس کا مطرد ومنعکس ہونا لازم وضروری ہے ۔ یہ وہی ہے جو ماقبل میں شرط مساوات کے نتیجہ میں گذرا اس لئے کہ تعریف کے جامع ہونے سے مراد یہ ہے کہ معرف بالکسر تمام افراد معرف بالفتح کو شامل ہو اور یہی معنی تعریف کے منعکس ہونے کا ہے اور مانع سے مراد یہ ہے کہ معرف بالکسر میں غیر معرف بالفتح داخل نہ ہو یہی معنی مطرد ہونے کا ہے خلاصہ یہ کہ یہاں پر دو قضیے ہیں ایک یہ ہے کل ما صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف یہی وہ ہے جس کو شرح میں کلیہ اولیٰ سے تعبیر کیا گیا ہے اس کے صدق کی وجہ سے

سے تعریف مانع ومطرد ہوتی ہے اور دوسرا قضیہ اس کا عکس ہے یعنی کل ما صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف یہی وہ ہے جس کو شرح میں کلیہ ثانیہ سے تعبیر کیا گیا ہے اس کے صدق کی وجہ سے تعریف جامع ومنعکس ہوتی ہے ۔

قولہ[2] فانہ اذا صدق: ۔ یعنی جب یہ قضیہ صادق آئے گا " کل ما صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف " تو یہ قضیہ بھی صادق آئے گا " کل مالم یصدق علیہ المعرف لم یصدق علیہ المعرف " اس لئے کہ متقدمین کے نزدیک موجبہ کلیہ ثانیہ موجبہ کلیہ اولیٰ کا عکس نقیض ہوتا ہے اور عکس نقیض قضیہ کو لازم ہوتا ہے اور بالعکس سے مراد یہ ہے اذا صدق کل مالم یصدق علیہ المعرف لم یصدق علیہ المعرف صدق کل ما یصدق علیہ المعرّف صدق علیہ المعرف لہذا اس تقدیر پر جانبین سے صدق کی بناء پر ملازمہ کلیہ ثابت ہوگیا ۔

قالَ وَیُسمّٰی[1] حَدًّا تامًّا اِنْ کانَ بِالْجِنْسِ وَالفَصلِ القَرِیبَینِ وَحدًّا ناقِصًا اِنْ کانَ بِالفَصلِ القَرِیبِ وَحدَہٗ اَوْ بِہٖ وَ بِالجِنسِ البَعِیدِ وَ رسمًا تامًّا اِنْ کانَ بِالجِنسِ القَرِیبِ وَالخاصۃِ وَ رسمًا ناقِصًا اِنْ کانَ بِالخاصۃِ وَحدَھا اَوْ بِھا وَ بِالجِنسِ البَعِیدِ

ترجمہ: ــــــ مصنف نے فرمایا کہ حد تام کہا جاتا ہے اگر جنس قریب وفصل قریب سے ہو اور حد ناقص کہا جاتا ہے اگر صرف فصل قریب یا فصل قریب وجنس بعید سے ہو اور رسم تام کہا جاتا ہے اگر جنس قریب وخاصہ سے ہو اور رسم ناقص کہا جاتا ہے اگر صرف خاصہ سے یا خاصہ وجنس بعید سے ہو ۔

تشریح: ــــــ قولہ[1] وَیُسمّٰی حدًّا تامًّا: معرف بالکسر کی تعریف کے بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے کہ معرف بالکسر کہ جس کا تصور کنہ شئی یا جمیع ما عدا سے امتیاز کو مستلزم ہوتا ہے اور کنہ شئی کو مستلزم اس وقت ہوتا ہے جب کہ تعریف امر ذاتی سے ہو اور جمیع ما عدا سے امتیاز کو مستلزم اس وقت ہوتا ہے جب کہ تعریف امر عرضی سے ہو اور وہ امر اگر ذاتی ہے تو فصل قریب ہے اور اگر عرضی ہے تو خاصہ ہے بتقدیر اول معرف بالکسر کا نام حد رکھا جاتا ہے اور بتقدیر دوم رسم پھر وہ

امر اگر جنس قریب کو شامل ہو تو اس کا نام حد تام اور رسم تام رکھا جاتا ہے چنانچہ انسان کی تعریف حیوان ناطق اور حیوانِ ضاحک سے کرنا اور اگر وہ امر جنس قریب کو شامل نہیں تو وہ آیا جنس بعید کو شامل ہے یا صرف فصل قریب وخاصہ ہی ہے تو اس کا نام حد ناقص اور رسم ناقص ہے جیسے انسان کی تعریف جسم ناطق یا صرف ناطق سے اور جسم ضاحک یا صرف ضاحک سے کرنا لہذا حد کا مدار فصل قریب پر ہے اور رسم کا مدار خاصہ پر اور تام کا مدار جنس قریب پر ہے ۔

اَقُولُ المعرِّفُ[1] اِمّا حدٌّ اَوْ رسمٌ وَکُلٌّ مِنھُما اِمّا تامٌّ اَوْ ناقِصٌ فَھٰذِہٖ اَقسامٌ اَربعۃٌ[2] فالحدُّ التامُّ ما یترکَّبُ مِنَ الجنسِ وَالفصلِ القرِیبَینِ کتعرِیفِ الاِنسانِ بالحیوانِ الناطِقِ

ترجمہ: ــــــ میں کہتا ہوں کہ معرف آیا حد ہے یا رسم اور ان میں سے ہر ایک تام ہے یا ناقص تو یہ چار قسمیں ہوئیں پس حد تام وہ ہے جو جنس قریب وفصل قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوانِ ناطق سے ۔

تشریح: ــــــ قولہ[1] المعرف: ۔ معرف بالکسر یعنی تعریف اگر امر ذاتی یعنی فصل قریب سے ہو تو حد ہے اور اگر عرضی یعنی خاصہ سے ہو تو رسم ہے پھر ان میں سے ہر ایک جنس قریب پر مشتمل ہو تو حد تام اور رسم تام ہے لہذا التعریف کی کل چار قسمیں ہوئیں (۱) حد تام (۲) حد ناقص (۳) رسم تام (۴) رسم ناقص ۔

قولہ[2] فالحد التام: ۔ پہلی قسم جو حد تام ہے وہ ہے جو جنس قریب وفصل قریب سے مرکب ہو چنانچہ انسان کی تعریف حیوان ناطق سے کہ حیوان، انسان کی جنس قریب ہے اور ناطق بھی اس کی فصل قریب ہے ۔

واضح ہو کہ (۱) حد صرف مرکب کی ہوتی ہے بسیط کی نہیں لیکن بسیط کی اس لئے نہیں کہ حد کے اندر اجزاء ترکیبیہ ہوتے ہیں اور حد کے جو اجزاء ترکیبیہ ہوتے ہیں وہ بعینہ محدود کے اجزاء ترکیبیہ ہوتے ہیں فرق صرف اجمال وتفصیل کا ہے اور یہ بسیط کے اندر مفقود ہے کیونکہ بسیط وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء بالکلیہ نہ ہوں نہ اجمالیہ اور نہ تفصیلیہ اور حد میں چونکہ اجزاء شئی کو بیان کیا جاتا ہے

اس لئے بسیط محدود نہ ہوگا اسی وجہ سے واجب تعالیٰ کی حد نا ممکن ہے کیونکہ وہ ذہناً وخارجاً بسیط ہوتا ہے اور حد صرف مرکب کی اس لئے ہوتی ہے کہ مرکب میں اجزاء پائے جاتے ہیں اور حد کا مدار بھی اجزاء ہی پر ہے۔

(۲) حد تام زیادت ونقصان کو قبول نہیں کرتی یعنی وہ نہ کبھی زائد ہوتی ہے اور نہ کم بلکہ ہمیشہ ایک ہی حالت پر برقرار رہتی ہے کیونکہ حد تام شئی کی ان تمام ذاتیات کا نام ہے جس سے شئی موجود ہو جاتی ہے لہذا ان میں سے اگر ایک بھی کم وزائد ہو جائے تو حد تام نہیں کہلائے گی۔ سوال جس طرح حیوانِ ناطق انسان کی حد تام ہے اسی طرح جسم نامِ حساس متحرک بالارادہ ومدرک للکلی والجزئی بھی انسان کی حد تام ہیں اور ظاہر ہے دوسری تعریف پہلی تعریف سے زائد ہے۔ جواب زیادت کی دو قسمیں ہیں ایک زیادت لفظی دوسری زیادت معنوی اور حد تام میں جو زیادت کی نفی ہے وہ زیادت معنوی ہے اور انسان کی دوسری تعریف میں جو زیادت ہے وہ زیادت لفظی ہے کیونکہ جو معنی پہلی تعریف کا ہے وہی دوسری تعریف کا ہے لہذا جو مراد ہے وہ زائد نہیں اور جو زائد ہے وہ مراد نہیں فلا اشکال۔

خلاصہ یہ کہ حد تام میں زیادت لفظی ہو سکتی ہے زیادت معنوی نہیں اور حد ناقص میں زیادت لفظی کے علاوہ زیادت معنوی بھی ہو سکتی ہے کیونکہ اس میں جنس بعید بمرتبہ واحدہ یا بمراتب کثیرہ یا فصل واحد یا کثیر کے ذکر کرنے کی اجازت ہے اور رسم تام وناقص میں زیادت ونقصان خواہ لفظی ہو یا معنوی دونوں جائز ہیں کیونکہ شئی کے خواص متعدد وکثیر ہوتے ہیں اس میں تمام خواص کو بیان کر سکتے ہیں اور بعض کو بھی۔

امّا تسمیتُه[۱] حدًّا فلانّهٗ فی اللغۃِ المنعُ وهو لاشتمالِه علی الذاتیاتِ مانعٌ عن دخولِ الاغیارِ الاجنبیۃِ فیه وامّا تسمیتُه تامًّا فلذکرِ الذاتیاتِ فیه بتمامِها والحدُّ[۲] الناقصُ ما یکونُ بالفصلِ القریبِ وحدَهٗ او به وبالجنسِ البعیدِ کتعریفِ الانسانِ بالناطقِ او بالجسمِ الناطقِ امّا انّهٗ حدٌّ فلما ذکرنا وامّا انّهٗ ناقصٌ فلحذفِ بعضِ الذاتیاتِ عنه

ترجمہ: ــــــ لیکن حد نام رکھنا تو اس لئے ہے کہ حد لغت میں بمعنی منع ہے اور یہ ذاتیات پر مشتمل

ہونے کی وجہ سے اغیار اجنبیہ کے داخل ہونے سے مانع ہوتی ہے اور تام کہنا اس لئے ہے کہ اس میں پوری ذاتیات مذکور ہوتی ہیں اس کا حد ہونا تو اس وجہ سے ہے جو ہم نے ذکر کیا اور ناقص ہونا اس لئے ہے کہ اس میں بعض ذاتیات کا حذف ہوتا ہے۔

تشریح: ــــــ قولہ[۱] امّا تسمیتُه: ـ یہ حد تام کی وجہ تسمیہ کا بیان ہے کہ حد اس کو اس لئے کہا جاتا ہے کہ لغت میں حد کے معنی منع ونہایت شئی کے ہیں اور ذاتی بھی چونکہ دخول غیر سے منع کرتی ہے اس لئے اس کا نام حد رکھا جاتا ہے لیکن تام اس لئے کہ وہ لغت میں کامل کے معنی میں آتا ہے اور معرف جب فصل قریب کے ساتھ جنس قریب کو بھی شامل ہو جائے تو حد کامل ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اپنی مکمل ذاتیات کو شامل ہوتی ہے۔

قولہ[۲] والحدُّ الناقص: ـ تعریف کی دوسری قسم جو حد ناقص ہے وہ ہے جو جنس بعید وفصل قریب سے مرکب ہو یا صرف فصل قریب سے چنانچہ انسان کی تعریف جسم ناطق یا صرف ناطق سے کرنا لیکن اس کا نام حد ہونا تو معلوم ہو چکا لیکن اس کا نام ناقص ہونا اس لئے ہے کہ جنس قریب کے شامل نہ ہونے کی وجہ سے حد مکمل نہیں ہو پائی ہے پس اس میں بعض ذاتیات کے حذف کی وجہ سے نقص پیدا ہو جاتا ہے۔

والرسمُ[۱] التامُّ ما یترکّبُ من الجنسِ القریبِ والخاصّۃِ کتعریفِه بالحیوانِ الضاحکِ امّا انّهٗ رسمٌ فلانّ رسمَ الدارِ اثرُها فلمّا کان تعریفًا بالخارجِ اللازمِ الذی هو اثرٌ من آثارِ الشئِ فیکونُ تعریفًا بالاثرِ وامّا انّهٗ تامٌّ فلمشابهتِه الحدَّ التامَّ من حیثُ انّهٗ وُضِعَ فیه الجنسُ القریبُ وقُیِّدَ بامرٍ یختصُّ بالشئِ والرسمُ[۲] الناقصُ ما یکونُ بالخاصّۃِ وحدَها او بها وبالجنسِ البعیدِ کتعریفِه بالضاحکِ او بالجسمِ الضاحکِ امّا کونُه رسمًا فلما مرَّ وامّا کونُه ناقصًا فلحذفِ بعضِ اجزاءِ الرسمِ التامِّ عنه

ترجمہ: ــــــ اور رسم تام وہ ہے جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ضاحک سے لیکن اس کا نام رسم اس لئے ہے کہ رسم دار نشان مکان کو کہا جاتا ہے اور جب

تعریف اس خارج لازم سے ہے جو شئی کو آثار میں سے ہے تو وہ تعریف بالاثر ہوئی اور تام اس لئے ہے کہ وہ حد تام کے مشابہ ہے بایں معنی کہ اس میں جنس قریب کو رکھا گیا ہے اور امر مختص کے ساتھ مقید ہے اور رسم ناقص وہ ہے جو صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے ہو جیسے انسان کی تعریف ضاحک یا جسم ضاحک سے لیکن اس کا رسم ہونا تو وجہ گذشتہ کی بناء پر ہے اور ناقص ہونا اس لئے ہے کہ اس میں رسم تام کے بعض اجزاء کا حذف ہے۔

تشریح:۔ قولہ[۱] والرسم التام:۔ تعریف کی تیسری قسم رسم تام وہ ہے جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ضاحک سے۔ اس کو رسم اس لئے کہا جاتا ہے کہ رسم کا معنی لغت میں اثر و نشان کے ہیں اور شئی کا خاصہ شئی کے آثار میں سے ایک اثر ہوتا ہے اور یہ چونکہ معرف بالفتح کا خاصہ یعنی اثر کے ساتھ ہوتی ہے اس لئے اس کو رسم کہا جاتا ہے لیکن تام اس لئے کہ یہ حد تام کے مشابہ ہے بایں معنی کہ اس میں جنس قریب موجود ہے اور وہ امر مختص کے ساتھ مقید ہے

قولہ[۲] والرسم الناقص:۔ چوتھی قسم جو رسم ناقص ہے وہ ہے جو صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف صرف ضاحک یا جسم ضاحک سے۔ اس کو رسم کہنے کی وجہ ماقبل میں گذری لیکن ناقص اس لئے ہے کہ اس میں رسم تام کے بعض اجزاء کا حذف ہے

قولہ[۳] بالخاصة وحدہٗ:۔ رسم ناقص میں صرف خاصہ سے تعریف کرنا اور حد ناقص میں صرف فصل قریب سے تعریف کرنا اس کے مسلک پر ہے جو تعریف بالمفرد کو جائز قرار دیتا ہے۔ لیکن جو جائز قرار نہیں دیتا اس کے نزدیک درست نہیں اور مصنف چونکہ جائز قرار دینے والوں میں سے ہیں کیونکہ انہوں نے نظر کی تعریف ملاحظۃ المعقول لتحصیل المجہول سے بیان کی ہے ترتیب امور معلومۃ سے نہیں اور ملاحظۃ المعقول مفرد و مرکب دونوں کو شامل ہے۔ اس لئے شارح کا یہ کہنا صحیح ہے کہ تعریف صرف فصل قریب اور خاصہ سے ہو سکتی ہے۔

لَا یُقَالُ[۱] ہُہُنَا بِاَقْسَامٍ اُخَرُ وَھِیَ التَّعْرِیْفُ بِالْعَرَضِ الْعَامِ مَعَ الْفَصْلِ اَوْ مَعَ الْخَاصَّۃِ اَوْ بِالْفَصْلِ مَعَ الْخَاصَّۃِ لِاَ نَّا نَقُوْلُ[۲] اِنَّمَا لَمْ یَعْتَبِرُوْا ھٰذِہٖ الْاَقْسَامَ لِاَنَّ الْغَرَضَ مِنَ التَّعْرِیْفِ اِمَّا التَّمْیِیْزُ اَوِ الْاِطِّلَاعُ عَلَی الذَّاتِیَاتِ وَالْعَرَضُ الْعَامُ لَا یُفِیْدُ[۳] شَیْئًا مِنْھُمَا فَلَا فَائِدَۃَ

فِیْ ضَمِّہٖ مَعَ الْفَصْلِ اَوِ الْخَاصَّۃِ وَاَمَّا الْمُرَکَّبُ مِنَ الْفَصْلِ وَالْخَاصَّۃِ فَالْفَصْلُ فِیْہِ یُفِیْدُ التَّمْیِیْزَ وَالْاِطِّلَاعَ عَلَی الذَّاتِیِّ فَلَا حَاجَۃَ اِلٰی ضَمِّ الْخَاصَّۃِ اِلَیْہِ وَاِنْ کَانَتْ مُفِیْدَۃً لِلتَّمْیِیْزِ لِاَنَّ الْفَصْلَ اَفَادَہٗ مَعَ شَیْئٍ آخَرَ

ترجمہ: ـــــــ نہ کہا جائے کہ یہاں تو اور بھی قسمیں ہیں اور وہ تعریف ہے عرض عام سے فصل یا خاصہ کے ساتھ یا فصل سے خاصہ کے ساتھ کیونکہ ہم کہیں گے کہ انہوں نے ان اقسام کا اعتبار اس لئے نہیں کیا کہ تعریف سے غرض یا تو تمیز ہے یا ذاتیات پر اطلاع ہے اور عرض عام ان میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا تو اس کو فصل یا خاصہ کے ساتھ ملانے میں کوئی فائدہ نہیں۔ رہی وہ تعریف جو فصل اور خاصہ سے مرکب ہو تو اس میں فصل تمیز اور ذاتی پر اطلاع کا فائدہ دیتی ہے لہذا اس کے ساتھ خاصہ کو ملانے کی کوئی ضرورت نہیں اگرچہ وہ مفید تمیز ہے اس لئے کہ فصل نے شئی آخر کے ساتھ فائدہ دیا ہے۔

تشریح: ـــــــ قولہ[۱] لا یقال:۔ گذشتہ تقسیم پر یہ اعتراض ہے کہ تعریف کے اقسام صرف چار ہی نہیں بلکہ ان کے علاوہ دوسری قسمیں بھی ہیں مثلاً (۱) عرض عام اور فصل سے مرکب ہو جیسے ماشی ناطق (۲) عرض عام اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے ماشی ضاحک (۳) فصل اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے کاتب ناطق۔

قولہ[۲]: لانا نقول:۔ یہ جواب ہے گذشتہ اعتراض کا کہ مذکورہ صورتوں میں چونکہ تعریف کے مقاصد حاصل نہیں ہوتے اس لئے مناطقہ نے ان کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے اور نہ ہی متن میں اس کا کوئی چرچا کیا ہے کیونکہ تعریف سے مقصود جمیع ما عدا سے امتیاز ہے یا ذاتیات پر اطلاع ہے اور عرض عام ان میں سے کسی کا بھی فائدہ نہیں دیتا ہے وجہ یہ کہ عرض عام مختلف ماہیتوں کو عارض ہوتا ہے لہذا وہ امتیاز کا فائدہ نہیں دے سکتا کیونکہ مثلاً ماشی سے انسان کی حقیقت پر اطلاع نہیں ہوتی کیونکہ وہ انسان کا عرض ہے اور عرض سے کبھی بھی شئی کی حقیقت معلوم نہیں ہوتی اس لئے کہ وہ صرف ذاتیات کا نام ہے جن سے حقیقت شئی کا ادراک ہوتا ہے اسی طرح ماشی انسان کو جمیع ما عدا سے ممتاز بھی نہیں کرتا ہے کیونکہ ماشی، انسان کے علاوہ فرس و غنم وغیرہ کو بھی شامل ہے اور اس لئے بھی کہ عرض عام چونکہ ماہیت سے خارج ہوتا ہے اس لئے اس سے ذاتیات پر اطلاع بھی نہیں ہو سکتی لہذا عرض عام کو فصل اور خاصہ کے ساتھ ملانے میں کوئی فائدہ نہیں دے گا لیکن وہ تعریف جو فصل قریب اور خاصہ سے مرکب ہو

تو اس میں فصل قریب کے ذریعہ سے امتیاز بھی حاصل ہو جاتا ہے اور ایک ذاتی پر اطلاع بھی ہو جاتی ہے لہذا خاصہ سے اگرچہ امتیاز پیدا ہوتا ہے لیکن فصل کے ہوتے ہوئے خاصہ کی کوئی ضرورت نہیں

قولہ[۳] لایفید شئیاً :۔ اس مقام پر علامہ میر قطبی نے یہ کلام کیا ہے کہ شئی کا ممیز کبھی جمیع ماعدا سے امتیاز دیتا ہے اور کبھی بعض ماعدا سے اور عرض عام اگرچہ جمیع ماعدا سے امتیاز نہیں دیتا لیکن بعض ماعدا سے امتیاز ضرور دیتا ہے لہذا تعریف میں عرض عام معتبر ہوگا اور عرض عام و خاصہ سے مرکب تعریف رسم ناقص میں داخل ہوگا اسی طرح فصل قریب سے اگرچہ امتیاز ہوتا ہے لیکن فصل وخاصہ سے کامل امتیاز ہوتا ہے کیونکہ فصل سے صرف ذاتی کا امتیاز ہوتا ہے لیکن فصل اور خاصہ سے ذاتی وعرضی دونوں کا امتیاز ہوتا ہے لہذا رسم ناقص اور خاصہ سے بھی مرکب ہوگا کیونکہ دونوں کا مجموعہ صرف فصل یا صرف خاصہ کی تعریف سے کامل امتیاز دیتا ہے۔ اسی طرح عرض عام اور فصل سے اور عرض عام وخاصہ سے مرکب تعریف کامل امتیاز دیتی ہے بہ نسبت صرف فصل یا صرف خاصہ کی تعریف سے تو جب صرف فصل اور صرف خاصہ سے تعریف معتبر ہو سکتی ہے تو عرض عام کے ساتھ ملا کر بدرجۂ اولیٰ معتبر ہوگی ۔

وطریق[۱] الحصر فی الاقسام الاربعۃ ان یقال التعریف اما بمجرد الذاتیات اولا فان کان بمجرد الذاتیات فاما ان یکون بجمیع الذاتیات وھو الحد التام او ببعضھا وھو الحد الناقص وان لم یکن بمجرد الذاتیات فاما ان یکون بالجنس القریب والخاصۃ وھو الرسم التام او بغیر ذلک وھو الرسم الناقص

ترجمہ: ــــ اور ان چاروں اقسام میں حصر کا طریقہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ تعریف صرف ذاتیات سے ہوگی یا نہیں اگر صرف ذاتیات سے ہے تو آیا تمام ذاتیات سے ہے اور وہ حد تام ہے یا بعض ذاتیات سے اور وہ حد ناقص ہے اور اگر صرف ذاتیات سے نہیں ہے تو آیا جنس قریب اور خاصہ سے ہے اور وہ رسم تام ہے یا اس کے علاوہ سے ہے اور وہ رسم ناقص ہے ۔

تشریح: ــــ قولہ[۱] طریق الحصر :۔ تعریف کی جو چار قسمیں مذکور ہوئیں اس کی دلیل

حصر یہ ہے کہ تعریف آیا صرف ذاتیات سے ہے یا نہیں اگر صرف ذاتیات سے ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں آیا تمام ذاتیات سے ہے یا بعض ذاتیات سے اگر تمام ذاتیات سے ہے تو حد تام ہے اور اگر بعض ذاتیات سے ہے تو حد ناقص ہے اور اگر تعریف صرف ذاتیات سے نہیں بلکہ عرضیات سے بھی ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں آیا ذاتیات وعرضیات دونوں سے ہے یا صرف عرضیات سے۔ اول رسم تام ہے اور دوم رسم ناقص ہے ۔

واضح ہو کہ کلی کی پانچ قسمیں ہیں (۱) نوع (۲) جنس (۳) فصل (۴) خاصہ (۵) عرض عام اگر جنس وفصل کے اقسام کا لحاظ کیا جائے تو کلی کی سات قسمیں ہو جائیں گی اور ان ساتوں کے ذریعہ اگر کسی شئی کی تعریف کی جائے تو دو حال سے خالی نہیں آیا انفرادی ہے یا ترکیبی۔ اگر ترکیبی ہے تو ثنائی ہے یا ثلاثی یا رباعی یا خماسی یا سداسی یا سباعی۔ اگر انفرادی ہے تو تعریف کی سات قسمیں ہو جائیں گی جن میں سے بعض صحیح اور بعض غیر صحیح! پھر غیر صحیح کبھی عین ہونے کی وجہ سے ہے اور کبھی عموم من وجہ کی وجہ سے اور کبھی عموم مطلق ہونے کی وجہ سے اور اگر ثنائی ہے تو تعریف کی انچاس[۴۹] قسمیں ہو جائیں گی جو کہ سات کو سات کے ساتھ ضرب دینے سے حاصل ہوتی ہیں اور اگر ثلاثی ہے تو تعریف کی چونتیس سو ایک[۳۴۰۱] قسمیں ہو جائیں گی جو کہ انچاس کو انچاس کے ساتھ ضرب دینے سے حاصل ہوتی ہیں وقس علیٰ ہذا الیٰ غیر النہایۃ ۔ فانظر الی التفصیلات فی المطولات ۔ ان میں سے بعض صورتیں صحیح ہیں اور بعض غیر صحیح ہیں ۔ ذیل میں احاد ثلاثی کا نقشہ علحدہ علحدہ درج کیا جاتا ہے جس پر ترکیب ثلاثی ورباعی کو قیاس کیا جا سکتا ہے ۔

نقشہ بسائط

نمبر شمار	معرف کی صورتیں	صحیح یا غیر صحیح	وجہ	نمبر شمار	معرف کی صورتیں	صحیح یا غیر صحیح	وجہ
۱	نوع	غیر صحیح	عینیت	۵	فصل بعید	غیر صحیح	عموم
۲	جنس قریب	〃	عموم	۶	خاصہ	صحیح۔ رسم ناقص	تساوی
۳	جنس بعید	〃	〃	۷	عرض عام	غیر صحیح	عموم
۴	فصل قریب	صحیح۔ حد ناقص	تساوی				

نقشہ ثانی

نمبر شمار	معرف کی صورتیں	صحیح یا غیر صحیح	وجہ	نمبر شمار	معرف کی صورتیں	صحیح یا غیر صحیح	وجہ
۱	نوع مع نوع	غیر صحیح	عینیت معرف و معرف	۲۶	فصل قریب مع بعید	×	تقدم اخص
۲	نوع مع جنس قریب	〃	عینیت و عموم و خصوص	۲۷	فصل قریب مع عرض عام	غیر صحیح	〃 〃
۳	نوع مع جنس بعید	〃	〃	۲۸	فصل بعید مع خاصہ	رسم ناقص غیر معتبر	×
۴	نوع مع فصل قریب	〃	عینیت	۲۹	فصل بعید مع نوع	غیر صحیح	عینیت و عموم
۵	نوع مع فصل بعید	〃	عینیت و عموم و خصوص	۳۰	فصل بعید مع جنس قریب	〃	عموم
۶	نوع مع عرض عام	〃	〃	۳۱	فصل بعید مع جنس بعید	〃	〃
۷	نوع مع خاصہ	〃	عینیت	۳۲	فصل بعید مع فصل قریب	حد ناقص غیر معتبر	〃
۸	جنس قریب مع نوع	〃	عینیت و عموم	۳۳	فصل بعید مع فصل بعید	غیر صحیح	〃
۹	جنس قریب مع جنس قریب	〃	عموم	۳۴	فصل بعید مع عرض عام	〃	〃
۱۰	جنس قریب مع جنس بعید	〃	〃	۳۵	فصل بعید مع خاصہ	رسم ناقص غیر معتبر	×
۱۱	جنس قریب مع فصل قریب	صحیح حد تام	تساوی	۳۶	عرض عام مع نوع	غیر صحیح	عینیت و عموم
۱۲	جنس قریب مع فصل بعید	غیر صحیح	عموم	۳۷	عرض عام مع جنس قریب	〃	〃 〃
۱۳	جنس قریب مع عرض عام	〃	〃	۳۸	عرض عام مع جنس بعید	〃	〃 〃
۱۴	جنس قریب مع خاصہ	صحیح رسم تام	تساوی	۳۹	عرض عام مع فصل قریب	حد ناقص غیر معتبر	×
۱۵	جنس بعید مع نوع	غیر صحیح	عینیت و عموم	۴۰	عرض عام مع فصل بعید	غیر صحیح	عموم
۱۶	جنس بعید مع جنس قریب	〃	عموم	۴۱	عرض عام مع عرض عام	〃	〃
۱۷	جنس بعید مع جنس بعید	〃	〃	۴۲	عرض عام مع خاصہ	رسم ناقص غیر معتبر	×
۱۸	جنس بعید مع فصل قریب	صحیح حد ناقص	تساوی	۴۳	خاصہ مع نوع	غیر صحیح	عینیت
۱۹	جنس بعید مع فصل بعید	غیر صحیح	عموم	۴۴	خاصہ مع جنس قریب	〃	تقدم اخص
۲۰	جنس بعید مع خاصہ	〃	〃	۴۵	خاصہ مع جنس بعید	〃	〃
۲۱	جنس بعید مع خاصہ	صحیح - رسم ناقص	تساوی	۴۶	خاصہ مع فصل قریب	رسم ناقص غیر معتبر	×
۲۲	فصل قریب مع نوع	غیر صحیح	عینیت	۴۷	خاصہ مع فصل بعید	غیر صحیح	تقدم اخص
۲۳	فصل قریب مع جنس قریب	〃	تقدم اخص	۴۸	خاصہ مع عرض عام	〃	〃
۲۴	فصل قریب مع جنس بعید	〃	تقدم اخص و عموم	۴۹	خاصہ مع خاصہ	رسم ناقص و غیر معتبر	×
۲۵	فصل قریب مع فصل قریب	حد ناقص - غیر معتبر	×				

قَالَ وَيَجِبُ الْاِحْتِرَازُ عَنْ تَعْرِيفِ الشَّيْءِ بِمَا يُسَاوِيهِ فِي الْمَعْرِفَةِ وَالْجَهَالَةِ كَتَعْرِيفِ الْحَرَكَةِ بِمَا لَيْسَ بِسُكُونٍ وَالزَّوْجِ بِمَا لَيْسَ بِفَرْدٍ وَعَنْ تَعْرِيفِ الشَّيْءِ بِمَا لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِهِ سَوَاءٌ كَانَ بِمَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ كَمَا يُقَالُ الْكَيْفِيَّةُ مَا بِهَا يَقَعُ الْمُشَابَهَةُ ثُمَّ يُقَالُ الْمُشَابَهَةُ اتِّفَاقٌ فِي الْكَيْفِيَّةِ أَوْ بِمَرَاتِبَ كَمَا يُقَالُ وَالْاِثْنَانِ زَوْجٌ أَوَّلُ ثُمَّ يُقَالُ الزَّوْجُ الْأَوَّلُ هُوَ الْمُنْقَسِمُ بِمُتَسَاوِيَيْنِ ثُمَّ يُقَالُ الْمُتَسَاوِيَانِ هُمَا الشَّيْئَانِ اللَّذَانِ لَا يَفْضُلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ ثُمَّ يُقَالُ الشَّيْئَانِ هُمَا الْاِثْنَانِ وَيَجِبُ أَنْ يُحْتَرَزَ عَنِ اسْتِعْمَالِ أَلْفَاظٍ غَرِيبَةٍ وَحْشِيَّةٍ غَيْرِ ظَاهِرِ الدَّلَالَةِ بِالْقِيَاسِ إِلَى السَّامِعِ لِكَوْنِهِ مُفَوِّتًا لِلْغَرَضِ

ترجمہ: ــــــ مصنف نے فرمایا کہ احتراز ضروری ہے شئی کی اس چیز کے ساتھ تعریف کرنے سے جو شئی کے مساوی ہو معرفت و جہالت میں جیسے حرکت کی تعریف ما لیس بسکون سے اور زوج کی تعریف ما لیس بفرد سے اور احتراز ضروری ہے شئی کی اس چیز کے ساتھ تعریف کرنے سے جو نامعلوم ہو مگر اسی کے ذریعہ سے خواہ بمرتبہ واحدہ ہو جیسے کہا جائے کہ کیفیت وہ ہے جس کی وجہ سے مشابہت واقع ہو پھر کہا جائے کہ مشابہت کیفیت میں متفق ہونا ہے یا چند مراتب سے ہو جیسے کہا جائے کہ اثنان پہلا جفت ہے پھر کہا جائے کہ پہلا جفت وہ ہے جو دو متساوی عدد پر تقسیم ہو پھر کہا جائے کہ متساوین وہ دو چیزیں ہیں جن میں سے کوئی ایک دوسرے پر راجح نہ ہو پھر کہا جائے کہ شیئین وہ اثنین ہے اور احتراز ضروری ہے ایسے غریب و وحشی الفاظ استعمال کرنے سے جو سامع کے نزدیک ظاہر الدلالۃ نہ ہوں کیونکہ یہ مقصد کو فوت کر دیتا ہے۔

تشریح: ـــــــ قولہ[۱] ویجب الاحتراز:۔ تعریف کے لئے کچھ شرط وجودی ہے اور کچھ عدمی اور ماقبل میں جو شرط گذری وہ وجودی ہے کہ معرف بالکسر کا عموم وخصوص میں معرف بالفتح کا مساوی ہونا ضروری ہے جس کو مناطقہ جامع ومانع اور طرد وعکس کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور یہاں جو شرط بیان کی جاتی ہے وہ عدمی ہے جو تین امور پر مشتمل ہے ایک یہ کہ شئی کا اس چیز کے ساتھ تعریف کرنے سے احتراز ضروری ہے جو معلوم نہ ہو مگر اسی کے ذریعہ خواہ بمرتبہ واحدہ ہو جیسے کہا جائے کہ متابہت کیفیت میں متفق ہونا ہے یا چند مراتب سے جیسے کہا جائے کہ اثنان پہلا جفت ہے پھر کہا جائے کہ پہلا جفت وہ ہے جو دو متساوی عدد پر تقسیم ہو پھر کہا جائے متساویین وہ دو چیزیں ہیں جن میں سے کوئی ایک دوسرے پر راجح نہ ہو پھر کہا جائے کہ شئیین وہ اثنین ہے تیسرا یہ کہ ایسے غریب ووحشی الفاظ استعمال کرنے سے احتراز ضروری ہے جو سامع کے نزدیک ظاہر الدلالۃ نہ ہوں اس لئے کہ وہ مقصد کو فوت کر دیتا ہے

بیانہ[۲] فی المعرفۃ:۔ ممکن ہے یہ اس سوال کا جواب ہو کہ ماقبل میں معرف بالکسر اور معرف بالفتح میں مساوی ہونے کی شرط بیان کی گئی اور یہاں اس سے احتراز ضروری کہا جا رہا ہے ایسا کیوں؟ جواب یہ کہ ماقبل میں جس مساوات کی شرط بیان کی گئی اس سے مراد مساوات فی الصدق ہے اور یہاں مراد مساوات فی المعرفۃ والجہالۃ ہے مطلب یہ ہے کہ معرف بالکسر اور معرف بالفتح دونوں معرفت وجہالت میں برابر نہ ہوں چنانچہ حرکت کی تعریف ما لیس بسکون سے کرنا درست نہیں کیونکہ وہ دونوں معرفت وجہالت میں برابر ہیں جو ایک کو جانتا ہے وہ دوسرے کو بھی جانتا ہے اور جو ایک سے ناواقف ہے وہ دوسرے سے بھی ناواقف ہے۔

بیانہ[۳] عن استعمال الفاظ غریبۃ:۔ اس عبارت کا عطف ماقبل میں عن تعریف الشئ بما یساویہ پر نہیں کیا گیا جس طرح عن تعریف الشئ بما لا یعرف کا عطف اس پر کیا گیا ہے اس کی وجہ بُعد عبارت ہے اس کے علاوہ یہ اشارہ مقصود ہے کہ احتراز دو طرح کا ہوتا ہے ایک لفظی اور دوسرا معنوی اور ماقبل میں جو دو احتراز گذرے ہیں وہ معنوی ہیں اس لئے اس سے امتیاز کے لئے احتراز لفظی کو الگ بیان کیا گیا۔

اَقُولُ[۱] اَخَذَ اَنْ یُبَیِّنَ وُجُوْہَ اخْتِلَالِ التَّعْرِیفِ لِیُحْتَرَزَ عَنْہَا وَھِیَ اِمَّا مَعْنَوِیَّۃٌ اَوْ لَفْظِیَّۃٌ اَمَّا الْمَعْنَوِیَّۃُ فَمِنْہَا تَعْرِیفُ الشَّیْءِ عَنْہَا یُسَاوِیْہِ فِی الْمَعْرِفَۃِ وَالْجَہَالَۃِ اَیْ[۲] یَکُونُ الْعِلْمُ بِاَحَدِھِمَا مَعَ الْعِلْمِ بِالْاٰخَرِ وَالْجَہْلُ بِاَحَدِھِمَا مَعَ الْجَہْلِ بِالْاٰخَرِ کَتَعْرِیْفِ[۳] الْحَرَکَۃِ بِمَا لَیْسَ بِسُکُوْنٍ فَاِنَّہُمَا فِی الْمَرْتَبَۃِ الْوَاحِدَۃِ مِنَ الْعِلْمِ وَالْجَہْلِ فَمَنْ عَلِمَ اَحَدَھُمَا عَلِمَ الْاٰخَرَ وَمَنْ جَہِلَ اَحَدَھُمَا جَہِلَ الْاٰخَرَ وَالْمُعَرِّفُ یَجِبُ اَنْ یَکُوْنَ اَقْدَمَ مَعْرِفَۃً لِاَنَّ مَعْرِفَۃَ الْمُعَرِّفِ عِلَّۃٌ لِمَعْرِفَۃِ الْمُعَرَّفِ وَالْعِلَّۃُ مُقَدَّمَۃٌ عَلَی الْمَعْلُوْلِ وَمِنْہَا تَعْرِیْفُ الشَّیْءِ بِمَا یَتَوَقَّفُ مَعْرِفَتُہُ عَلَیْہِ اِمَّا بِمَرْتَبَۃٍ وَاحِدَۃٍ وَیُسَمَّی دَوْرًا مُصَرَّحًا وَاِمَّا بِمَرَاتِبَ وَیُسَمَّی دَوْرًا مُضْمَرًا وَمِثَالُہُمَا فِی الْکِتَابِ ظَاھِرٌ

ترجمہ: ـــــــ میں کہتا ہوں کہ مصنف نے تعریف کی خرابیوں کی صورتیں بیان کر رہے ہیں تاکہ ان سے احتراز کیا جائے اور وہ یا معنوی ہیں یا لفظی بہرحال تو ان میں سے شئی کی تعریف کرنا ہے اس کے ساتھ جو معرفت وجہالت میں شئی کے مساوی ہو یعنی ان میں سے ایک کا علم دوسرے کے علم کیساتھ ہو اور ایک کا جہل دوسرے کے جہل کے ساتھ ہو جیسے حرکت کی تعریف ما لیس بسکون سے کہ وہ دونوں علم وجہل کے لحاظ سے ایک مرتبہ میں ہیں تو جو ایک سے واقف یا ناواقف ہوگا وہ دوسرے سے بھی واقف یا ناواقف ہوگا حالانکہ معرف کا از روئے معرفت مقدم ہونا ضروری ہے کیونکہ معرِف کی معرفت معرَف کی معرفت کی علت ہے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے اور ان ہی میں سے شئی کی تعریف ہے اس کے ساتھ جس کی معرفت خود اس شئی پر موقوف ہو خواہ توقف بمرتبہ واحدہ ہو جس کو دور مصرح کہا جاتا ہے یا چند مراتب سے ہو جس کو دور مضمر کہا جاتا ہے اور ان دونوں کی مثال کتاب میں ظاہر ہے۔

تشریح: ـــــــ قولہ[۱] اخذ ان یبین:۔ اختلال تعریف کی دو قسمیں ہیں ایک لفظی اور دوسری معنوی اختلال لفظی الفاظ غریبہ کا استعمال کرنا ہے اور اختلال معنوی کی دو صورتیں ہیں ایک تعریف بالمساوی اور دوسری تعریف شئی بما یتوقف علیہ۔

قولہ[۲] ای یکون العلم:۔ اس تفسیر سے معرفت وجہالت میں مساوی ہونے

کو واضح کیا گیا کہ معرف بالکسر ومعرف بالفتح میں سے ایک کا علم دوسرے کے علم کے ساتھ ہو اور ایک کا جہل دوسرے کے جہل کے ساتھ ہو یعنی جو ایک سے واقف ہو وہ دوسرے سے بھی واقف ہو یا جو ایک سے ناواقف ہو وہ دوسرے سے بھی ناواقف ہو حالانکہ معرِف معرفت میں معرَف پر مقدم ہوتا ہے اس لئے کہ معرِف کی معرفت معرَف کی معرفت کے لئے علت ہوا کرتی ہے اور ظاہر ہے علت معلول پر مقدم ہوتی ہے

قولہ[۱۳] کتعریف الحرکۃ :۔ حرکت کہتے ہیں شئی کا دو آن میں دو مکان میں ہونے کو اور سکون کہتے ہیں شئی کا دو آن میں ایک مکان میں ہونے کو۔ اس تقدیر پر حرکت وسکون کے درمیان تضاد کی نسبت ہے اور معرفت وجہالت کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں اس لئے حرکت کی تعریف مالیس بسکون سے کرنا تعریف بالمساوی ہے۔

قولہ[۱۴] بما یتوقف :۔ اختلال معنوی کی دوسری صورت یہ ہے کہ شئی کی تعریف ایسے مفہوم سے کی جائے جس کی معرفت خود اس شئی پر موقوف ہو۔ یہ اس لئے درست نہیں کہ موقوف علیہ مقدم اور موقوف موخر ہوتا ہے تو معرِف کی معرفت مقدم ہوگی اور معرَف کی معرفت [illegible] اور معرِف معرَف پر موقوف ہوگیا تو معرَف کا مقدم وموخر ہونا لازم آیا جو اجتماع نقیضین کی وجہ سے محال ہے۔

قولہ[۱۵] دورا مصرحاً :۔ دور اور اس کے اقسام کی تفصیل اگرچہ بدیہی ونظری کے بیان میں گذر چکی ہے لیکن بطور اختصار یہاں بھی بیان کیا جاتا ہے کہ دور کہتے ہیں توقف الشئ علی ما یتوقف علیہ ذلک الشئ کو۔ اس کی دو قسمیں ہیں توقف شئی اگر بمرتبہ واحدہ ہو تو اس کو دور مصرح کہا جاتا ہے اور اگر بمرتبتین یا بمراتب کثیرہ ہو تو دور مضمر کہا جاتا ہے اول میں تقدم شئی علی نفسہ بمرتبتین لازم آتا ہے اور دوم میں بثلاث مراتب! چنانچہ جو شئی موقوف علیہ پر مقدم ہوتی ہے وہ موقوف علیہ پر بمرتبہ واحدہ مقدم ہوا کرتی ہے اور موقوف پر بمرتبتین مثلاً اَ موقوف ہے بَ پر تو بَ موقوف علیہ ہوا اور موقوف علیہ، موقوف پر سابق ہوتا ہے لہٰذا بَ مقدم ہوا اَ پر پھر ہم نے کہا کہ بَ موقوف ہے اَ پر تو اَ موقوف علیہ ہوا لہٰذا یہ مقدم ہوگا اور یہ تقدم بَ پر بمرتبہ واحدہ ہوگا اور اَ پر بمرتبتین اور اصل میں دونوں اَ ایک ہی ہیں

تو اَ موقوف ہوا جس کا نتیجہ نکلا کہ اَ کا اپنے وجود سے پہلے موجود ہونا لازم آیا جو باطل ہے۔

والاغلاط[۱] اللفظیۃ انما یتصور اذا حاول الانسان التعریف لغیرہ وذلک بان یستعمل فی التعریف الفاظاً غیر ظاہرۃ الدلالۃ بالنسبۃ الی ذلک الغیر فیفوت غرض التعریف کاستعمال الالفاظ[۲] الغریبۃ الوحشیۃ مثل ان یقال النار اسطقس[۳] فوق الاسطقسات وکاستعمال الالفاظ[۴] المجازیۃ فان الغالب مبادرۃ المعانی الحقیقیۃ الی الفہم وکاستعمال الالفاظ المشترکۃ فان الاشتراک مخل لفہم المعنی المقصود نعم لو کان السامع علم بالالفاظ الوحشیۃ او کان ھناک قرینۃ دالۃ علی المراد جاز استعمالھا فیہ

ترجمہ : ــــــ اور اغلاط لفظیہ اس وقت متصور ہوتی ہیں جب کہ آدمی دوسرے کے لئے تعریف کا ارادہ کرے اور اس کی صورت یہ ہے کہ تعریف میں ایسے الفاظ استعمال کرے جو اس غیر کے لحاظ سے ظاہر الدلالۃ نہ ہوں تو تعریف کا مقصد فوت ہو جائے گا جیسے غریب اور وحشی الفاظ کا استعمال کرنا مثلاً یوں کہنا النار اسطقس فوق الاسطقسات یعنی آگ عنصر ہے عناصر کے اوپر۔ اور جیسے مجازی الفاظ کا استعمال کرنا کیونکہ ذہن زیادہ تر معانی حقیقیہ کی طرف جاتا ہے اور جیسے الفاظ مشترکہ کا استعمال کرنا کہ اشتراک فہم معنی مقصودی میں مخل ہوتا ہے ہاں اگر سامع کو وحشی الفاظ کا علم ہو یا وہاں مراد پر دلالت کرنے والا قرینہ ہو تو تعریف میں ان کا استعمال جائز ہے۔

تشریح : ــــــ قولہ[۱] والاغلاط اللفظیۃ :۔ اختلال تعریف کی دوسری قسم اختلال لفظی ہے اور وہ اس وقت متصور ہوتی ہے جب کہ دوسرے کے لئے تعریف کا ارادہ کیا جائے یعنی تعریف میں ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو اس کے لحاظ سے ظاہر الدلالۃ نہ ہو جس سے مقصود تعریف فوت ہو جائے چنانچہ جب الفاظ مشترکہ کو استعمال کیا جائے کہ اشتراک فہم معنی مقصودی میں خلل پیدا کر دیتا ہے البتہ سامع کو اگر مراد پر دلالت کرنے والا قرینہ معلوم ہو تو تعریف میں اس کا استعمال جائز ہے۔

قولہ[۲] الالفاظ الغریبۃ :۔ غریبۃ مؤنث غریب بمعنی نادر ہے اور وحشیۃ منسوب

وحش کی طرف ! وہ اس چوپایہ کو کہا جاتا ہے جس کی رہائش جنگل میں ہو۔ الفاظ وحشیہ بطور استعارہ ان الفاظ کو کہا جاتا ہے جو غیر مانوس الاستعمال ہونے کے علاوہ اپنے معنی پر واضح طور پر دلالت نہ کرے اور ذہن ان کے معنی کی طرف منتقل نہ ہو لہذا ایسے الفاظ سے تعریف کرنے سے چونکہ معرّف کی صحیح پہچان حاصل ہونے میں خلل کا احتمال ہے اس لئے اس سے احتراز لازمی ہے۔

قولہ اسطقس :۔ لغت میں اصل اور عنصر و مادہ کو کہا جاتا ہے جس سے مرکبات کی ترکیب ہوتی ہے وہ تاء اور طاء دونوں کے ساتھ مستعمل ہے۔ فلاسفہ متقدمین اس کا اطلاق عناصر اربعہ (آب و آتش و خاک و باد) پر کرتے ہیں اس لئے کہ موالید ثلاثہ یعنی حیوانات و نباتات و جمادات کی ترکیب عناصر اربعہ سے ہی ہوتی ہے۔

قولہ الالفاظ المجازیۃ :۔ اختلال لفظی کی شارح نے تین صورتیں بیان کی ہیں ایک الفاظ غریبہ وحشیہ کا استعمال دوسرا الفاظ مجازیہ کا استعمال تیسرا الفاظ مشترکہ کا استعمال جب کہ مصنف نے صرف پہلی صورت الفاظ غریبہ وحشیہ کے استعمال کو بیان کیا ہے اور اخیر دونوں صورتوں کو چھوڑ دیا اس کی وجہ علامہ میر قطبی نے یہ بیان کیا ہے کہ الفاظ مشترکہ کا استعمال چونکہ الفاظ غریبہ کے استعمال سے زیادہ قبیح ہے کیونکہ الفاظ غریبہ کے استعمال میں صرف اتنی قباحت ہے کہ سامع کو ان کے معانی معلوم نہیں لیکن مشترک کے استعمال سے سامع کا غیر مقصود کیطرف منتقل ہونا قرین قیاس ہوگا اور نیز مجاز کا استعمال بھی مشترک کے استعمال سے زیادہ قبیح ہے اسلئے کہ سامع لامحالہ اسکو حقیقی معنی پر محمول کریگا لہذا مجازی معنی جو مقصود ہے وہ مفقود ہو جائیگا۔ اور جب الفاظ غریبہ سے احتراز ضروری ہے تو مشترک و مجاز سے بدرجہ اولی احتراز ضروری و لازمی ہوا اس لئے مصنف نے صرف پہلی صورت کو بیان کیا اور اخیر دونوں صورتوں کو چھوڑ دیا

ہذا ما تیسر لہذا العبد الاحقر محمد المدعو بہ محمد شبیر اللہ الغفور لوی الرشیدی الاشرفی قد کان شرعہ فی رابع وعشرین من شوال المکرم من سنۃ اربعۃ عشر بعد الف واربع مائۃ۔ (۲۴ر شوال ۱۴۱۴ھ) وقد فرغ عنہ فی خامس عشرین من ذی الحجہ من سنۃ سبعۃ عشر بعد الف واربع مائۃ (۲۵ر ذوالحجہ ۱۴۱۷ھ) من ہجرۃ النبی الکریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم والحمد للہ اولا و آخراً والصلوٰۃ والسلام علیٰ نبیہ المصطفیٰ وعلیٰ آلہ وصحبہ البرر التقیٰ ظاہراً و باطناً۔

ہادیہ حلیمہ سنٹر غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور پاکستان
Ph:042-37361363